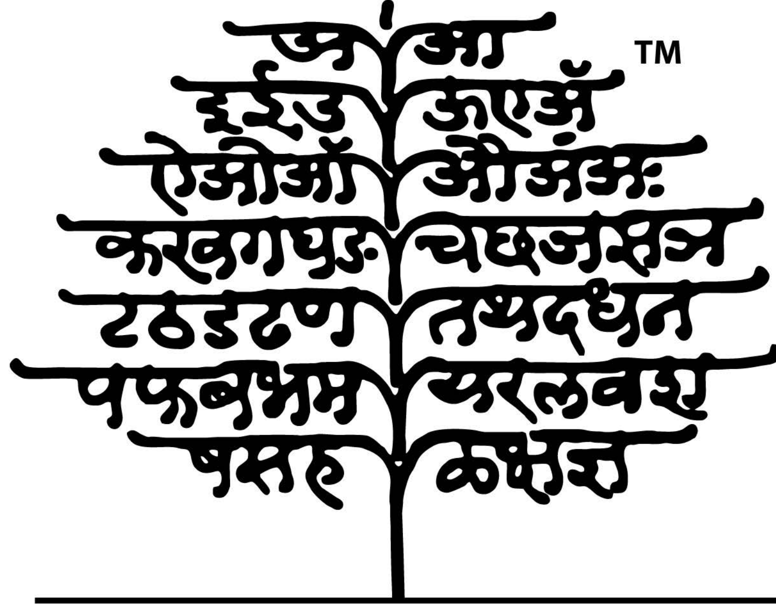
नवभारत

वर्ष ४३ । अंक ८ । मे १९९० (वैशाख–ज्येष्ठ, शके १९१२)





अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

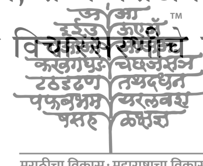
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

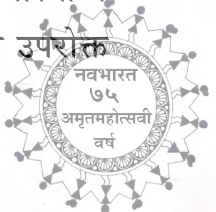
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४३ । अंक ८ । मे १९९०
वैशाख-ज्येष्ठ, शके १९१२.
किंमत ७ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी 'स्थायी निधी' निर्माण केला आहे आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका





नवभारत

मे १९९०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **गो. म. कुलकर्णी :** मराठीतील साक्षेपी समीक्षक, पीएच. डी. चे मार्गदर्शक; विजापूर, कराड, वाई येथील महाविद्यालयांतील भूतपूर्व प्राध्यापक; २ कलानगर, धनकवडी, पुणे–४११ ०४३. ■ **सी. पं. खेर :** अर्थशास्त्राचे अभ्यासक; गांधी चौक, धारवाड–५८० ००१. ■ **वा. म. कुलकर्णी :** संस्कृत-प्राकृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व सेवानिवृत्त संचालक, भाषा संचालनालय; ५, सुरुची सोसायटी, दीक्षित रोड, एक्स्टेंशन, विलेपार्ले (पूर्व), मुंबई–४०० ०५७.

चुकीची दुरुस्ती

नवभारत एप्रिल १९९० च्या अंकातील डॉ. सु. बा. कुलकर्णी यांच्या लेखाच्या संदर्भात–

१) पृष्ठ–१, परिच्छेद–२, ओळ–२ मधील 'ज्ञा. ह. घोंगे' याऐवजी 'ह. चं. घोंगे' असे वाचावे.

२) पृष्ठ–८, उपान्त्य परिच्छेद, ओळ–७ – 'ते हेमाद्रीने करविले असावे.' यापुढे 'शके १२१२ चे प्रतिलेखन सच्चिदानंदाने केले असावे' असे अधिक वाचावे.

– संपादक

संपादकीय

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (१०)*

मोक्ष

धर्म-अर्थ-काम ह्या पुरुषार्थ-त्रयीचा, त्रिवर्गाचा विचार आपण आतापर्यंत केला. आता मोक्ष ह्या चवथ्या पुरुषार्थाकडे वळले पाहिजे.

धर्म-अर्थ-काम ही त्रयी आणि मोक्ष ह्यांच्यामध्ये प्रथमदर्शनी तरी विसंवाद किंवा निदान तणाव आढळून येतो ह्यात शंका नाही. धर्म-अर्थ-काम ह्या त्रयीमध्ये अंतर्गत सुसंगती आहे. काम म्हणजे माणसाच्या स्वाभाविक इच्छा-वासना-प्रेरणा. त्यांच्या समाधानात माणसाचे स्वास्थ्य, सुख असते. हे समाधान साधायचे तर बाह्य साधनांचा उपयोग करावा लागतो हा विचार माणसाला असतो. ही साधने उपलब्ध असणे किंवा निर्माण करून उपलब्ध करून घेणे हा अर्थ. हे अर्थोत्पादन आणि अर्थप्राप्ती माणूस समाजात जगून करतो. समाजात राहून आपला अर्थ-काम साधताना ज्या मर्यादा माणसाला पाळाव्या लागतात त्या मर्यादा म्हणजे माणसाचा धर्म. माझ्याप्रमाणे इतरांनाही आपापला पुरुषार्थ—आपापला अर्थ-काम—साधण्याचा अधिकार आहे. त्यांच्या ह्या अधिकाराशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने मी माझा अर्थ-काम साधला पाहिजे ह्या मर्यादेचे पालन करणे म्हणजे धर्माने वागणे.

येथे एक प्रश्न उपस्थित होतो. माणसाला जे हवे असते, जे लाभले असता माणसाला सुख मिळते तो पुरुषार्थ. पुरुषार्थाच्या ह्या व्याख्येनुसार काम आणि अर्थ हे पुरुषार्थ आहेत हे उघड आहे. पण धर्म हा पुरुषार्थ कसा ठरतो ? धर्म हा माणसाच्या पुरुषार्थ संपादन करण्याच्या स्वातंत्र्यावर मर्यादा घालतो. ही मर्यादा माणूस सहन करू शकेल. पण ही मर्यादा माणसाला हवी असते असे म्हणता येणार नाही. ती नसती तर बरे झाले असते असाच त्याचा दृष्टिकोण असणार. मग धर्म हा पुरुषार्थ, ज्याची इच्छा माणूस धरतो अशी गोष्ट कशी ठरते ?

ह्या प्रश्नाचे एक उत्तर असे राहील : धर्म ही सामाजिक व्यवस्था आहे. समाजातील निदान बहुसंख्य व्यक्ती निदान बहुसंख्य प्रसंगी धर्माची मर्यादा पाळतात अशी परिस्थिती असेल तर त्या समाजात धर्म नांदत आहे असे म्हणता येते. ही व्यवस्था समाजात असणे ही व्यक्तीच्या दृष्टीने इष्ट अशी गोष्ट आहे. ती ढासळली तर आपला अर्थ-काम संपादन करणे व्यक्तीला अशक्यप्राय ठरेल. धर्म हे व्यक्तीच्या पुरुषार्थ संपादन करण्याच्या स्वातंत्र्यावर पडणारे बंधन आहे हे खरे आहे. मी माझा अर्थ-काम संपादन करीत असता इतर कुणीही माझ्या आड येत नाही, ही मर्यादा इतर सर्व सांभाळतात पण मी मात्र माझा अर्थ-काम निरंकुशपणे साधायला मोकळा असतो अशी परिस्थिती मला सर्वांत अधिक आवडेल. पण अशी परिस्थिती मला (किंवा कुणाला) लाभणे अशक्य आहे. इतरांनी मर्यादा पाळावी ही जशी माझी इच्छा असते तशीच मी मर्यादा पाळावी अशी इतरांची इच्छा असते. तेव्हा धर्माची व्यवस्था समाजात नांदावी हे प्रत्येकाच्या दृष्टीने इष्ट असते आणि हे इष्ट साधण्यासाठी जरी प्रत्येकाला किंमत द्यावी लागत असली— आपल्या स्वातंत्र्यावरील मर्यादा पाळण्याची किंमत – तरी धर्म हे इष्टच राहाते. म्हणून धर्म हा पुरुषार्थ आहे. समजा, अशी परिस्थिती असती की माणसाच्या मनात जी इच्छा येते ती तृप्त व्हावी अशी अनुज्ञा त्याने दिल्यावर ती आपोआप तृप्त होते. उदा., मला गंगोत्रीला जावे अशी इच्छा झाली आणि ती तृप्त व्हावी असे मी ठरविले की मी पुढच्या क्षणी गंगोत्रीला असतो. मग प्रवासाची साधने इत्यादी गोष्टींची आवश्यकता उरणार नाही. म्हणजे अर्थ हा पुरुषार्थ उरणार नाही. पण वस्तुस्थिती अशी आहे की योग्य ती साधने अस्तित्वात नसली तर आपल्या इच्छा आपल्याला तृप्त करता येत नाहीत. आवश्यक साधनांच्या अभावी आपल्या इच्छांचे समाधान

* या संपादकीयाचे पहिले नऊ भाग अनुक्रमे जुलै ८८, जाने., फेब्रु., मार्च, एप्रिल, मे, नोव्हेंबर ८९ व मार्च, एप्रिल ९० या अंकांत प्रसिद्ध झाले होते. हा दहावा भाग. —संपादक





आपल्याला करता येत नाही हे आपल्या स्वातंत्र्यावरचे बंधनच आहे. निसर्गव्यवस्थेने घातलेले ते बंधन आहे. पण हे बंधन असल्यामुळे अर्थ हा पुरुषार्थ ठरतो. धर्म-व्यवस्थेच्या अभावी आपल्याला अर्थ–काम संपादन करता येणार नाही हेही आपल्या स्वातंत्र्यावरचे बंधन असल्यामुळे धर्म हा पुरुषार्थ ठरतो. अर्थ हे जसे कामाचे साधन आहे त्याप्रमाणे धर्म हे अर्थ–कामाचे साधन आहे. धर्माविषयीची ही संकल्पना लौकिक किंवा इहवादी आहे. ह्या स्वरूपाचा धर्म – सामाजिक धर्म– चार्वाकवादी स्वीकारतील. पण धर्माविषयीची एक पारलौकिक संकल्पनाही प्राचीन भारतीय विचारात अनुस्यूत आहे हे आपण पाहिले आहे. 'पारलौकिक' म्हणजे लौकिकापलीकडे जाणारा. 'लौकिक' ह्याचा प्राकृत अर्थ असा : आपले नेहमीचे प्रत्यक्षज्ञान आणि त्याच्यावर आधारलेली अनुमाने ह्यांच्यापासून आपल्याला जे ज्ञान होते ते लौकिकज्ञान; त्याचे विषय म्हणजे लौकिक वस्तू; आणि लौकिक वस्तूंच्या संदर्भात केलेली, लौकिकज्ञानावर आधारलेली, कृत्ये म्हणजे लौकिक कृत्ये. माणसे अलग अलग असलेल्या, सुटया व्यक्ती आहेत, प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वतःच्या गरजा– इच्छा असतात, त्यांच्या समाधानासाठी ती स्वाभाविकपणे कृत्ये करते, अनेकांनी एकत्रितपणे, सहकार्याने उत्पादन केले तर ते, त्यांतील प्रत्येकाने अलगपणे केलेल्या उत्पादनांच्या बेरजेपेक्षा कितीतरी अधिक भरू शकते, तेव्हा एकत्रित-पणे, सहकार्याने उत्पादन करणे प्रत्येकाच्या दृष्टीने इष्ट असते, पण हे शक्य व्हायचे तर प्रत्येकाला काही नियम पाळावे लागतात, हे नियम म्हणजे धर्म– हा विचार आपल्या नेहमीच्या निरीक्षणावर आणि अनुमानांवर आधारलेला आहे. धर्माची ही संकल्पना लौकिक संकल्पना आहे.

धर्माची पारलौकिक (भारतीय) संकल्पना ही लौकिक संकल्पनेपलीकडे जाते. विश्व आणि माणूस ह्यांच्याविषयीच्या एका 'दर्शना'वर ती आधारलेली आहे. हे दर्शन असे की विश्व हा एक पूर्ण आहे, एक चक्र आहे; (चातुर्वर्ण्य) समाज हाही एक पूर्ण आहे आणि हा समाज ह्या विश्वचक्राचा अविभाज्य घटक आहे. व्यक्तीला ह्या समाजात एक विशिष्ट स्थान (वर्णपरत्वे) असते. विश्वचक्राची गती अबाधित राखण्यात ह्या समाजाला (आणि त्यातील व्यक्तींना) एक विशिष्ट कार्य आहे. हे सबंध कार्य– यज्ञयागादी विधी, वर्ण-परत्वे करावयाची कर्तव्ये, इत्यादी– म्हणजे माणसाचा धर्म. ह्या धर्माचे आचरण केल्याने माणूस सुखी होतो. ह्या दृष्टीप्रमाणे धर्म हे केवळ साधन नाही. माणसाचे एक विशिष्ट स्वरूप आहे आणि ह्या स्वरूपाला, प्रकृतीला अनुसरून जगणे म्हणजे धर्म पाळणे आणि ह्या रीतीने जगणे म्हणजे आनंदाने जगणे. धर्माला अनुसरून जगणे ही माणसाची प्रकृती आहे, अधर्म करणे ही विकृती आहे. धर्माला विश्वरचनेत आणि मानवी प्रकृतीत अधिष्ठान आहे. धर्म पाळणे हा मानवी प्रकृतीचा स्वाभाविक आविष्कार आहे; मानवी प्रकृतीचे साफल्य आहे. म्हणून धर्म हे साध्य आहे.

कुटुंब ह्या सामाजिक संस्थेकडे दोन भिन्न दृष्टींनी पाहता येईल. कुटुंब ही एक सामाजिक रचना आहे, आणि ज्या व्यक्तींचे मिळून कुटुंब बनते त्यांच्या गरजा–इच्छांचे समाधान करण्याचे, ही रचना म्हणजे, साधन आहे. नवरा, बायको, अपत्ये, (कदाचित आजोबा, आजी) ह्यांचे मिळून कुटुंब बनते. प्रत्येक घटकाच्या भिन्न गरजा–इच्छा असतात. प्रत्येकाची इतरांविषयीची काही कर्तव्ये असतात. प्रत्येकाने आपली कर्तव्ये व्यवस्थितपणे पार पाडली तर सर्वांच्या (निदान महत्त्वाच्या) गरजा–इच्छांची तृप्ती होईल अशी कुटुंबाची रचना असते. येथे प्रत्येकाने करावयाची कर्तव्ये-प्रत्येकाचा धर्म–हे साधन आहे. आणि हा धर्म पाळल्याने प्रत्येकाला त्याचे त्याचे इष्ट फळ मिळते. पण कुटुंबाकडे दुसऱ्या दृष्टीनेही पाहता येते. कुटुंब हा एक 'पूर्ण' आहे. कुटुंबातील व्यक्ती हा कुटुंबाचा अविभाज्य घटक असतो. विशिष्ट कुटुंबाचा विशिष्ट प्रकारचा घटक असणे– पती, पत्नी, आई, बाप, मुलगा, मुलगी इ.–हा व्यक्तीच्या प्रकृतीच्या घटकच असतो. विशिष्ट कुटुंबात विशिष्ट पुरुषाची पत्नी असणे (किंवा विशिष्ट स्त्रीचा पती असणे) हे त्या स्त्रीला (किंवा पुरुषाला) जडलेले आगन्तुक नाते नसते. तर त्या स्त्रीचे (किंवा पुरुषाचे) स्वतःचे जे स्वरूप असते त्याचा हे नाते, ही भूमिका, हे स्थान हा घटक असते. अर्थात अशा कौटुंबिक स्थानात व्यक्तीचे सबंध स्वरूप सामावले जात नाही. कारण व्यक्ती कुटुंबापलीकडेही जगत असते. पण हे स्थान आणि त्याच्याशी निगडित असलेली भूमिका तिच्या अंगभूत स्वरूपाचा घटक असतो. ह्या भूमिकेला अनुसरून जगण्याने व्यक्ती आपला धर्म पाळते, पण

असे जगणे हा तिचा आनंदही असतो. आई मुलाला भरविते, त्याला जोजवून झोपविते. हा तिचा धर्म, तिचे कर्तव्य आहे पण तिचा आनंदही आहे. त्यातून तिचे आईपण सफल होते. मुलाला वाढवून ती आपल्या भविष्याचीही तरतूद करीत असते. मुलाला वाढविण्यात तिचे धर्म – अर्थ – काम एकवटलेले असतात. म्हणून धर्म हे साधनही आहे आणि साध्यही आहे. धर्माविषयीची ही संकल्पना पारलौकिक आहे असे म्हणायचे कारण असे की विश्वाविषयीच्या लौकिक ज्ञानावर ही संकल्पना आधारलेली नाही. लौकिक ज्ञानापलीकडे जाणाऱ्या, विश्वाविषयीच्या एका दर्शनावर ती आधारलेली आहे. मोक्ष ह्या पुरुषार्थाची संकल्पनाही लौकिक ज्ञानापलीकडे जाणाऱ्या, विश्वाविषयीच्या एका वेगळ्या दर्शनावर आधारलेली आहे. ह्या दर्शनाचा आता परिचय करून घेतला पाहिजे.

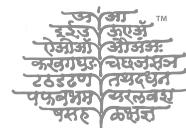
बौद्ध, जैन ही अवैदिक दर्शने आणि सांख्य हे औपचारिकपणे वैदिक असलेले पण वस्तुतः अवैदिक असलेले दर्शन विश्वाकडे पाहण्याच्या ह्या वेगळ्या दृष्टीवर आधारलेली आहेत. ह्यांना श्रमणमार्गी दर्शने म्हणू या. सांख्यदर्शनाच्या माध्यमातून ह्या दृष्टीचा परिचय करून घेणे सोयीचे ठरेल. ह्या दृष्टीचे सार असे की माणूस ह्या जगात परका आहे, आगन्तुक आहे, तो विश्वात असतो पण विश्वाचा नसतो, त्याचा वस्तुत विश्वाशी काही संबंध नसतो, पण आपला संबंध आहे असे तो मानतो आणि म्हणून विश्वात अडकून पडतो. पण जेव्हा हे अज्ञान नाहीसे होते, विश्वाशी आपला काही संबंध नाही हे ज्ञान त्याला होते तेव्हा तो विश्वाच्या खोड्यातून निसटतो. तो मुक्त होतो. ही मुक्ती हे जीवनाचे परमसाध्य, परमश्रेय आहे.

ह्या दृष्टीचा एक आविष्कार म्हणजे सांख्यदर्शन. मानवी व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वात अनेक घटक असतात : त्याचा देह; त्याचे मन किंवा चित्त; ह्या चित्तात उद्भवणाऱ्या चित्तवृत्ती, म्हणजे वस्तूंची माणसाला होणारी दर्शने, इच्छा, भावना, स्मरणे इ. पण ह्याशिवाय माणसाला ह्या सर्वांची, बाह्य पदार्थांची, आणि स्वतःच्या चित्तवृत्तींची जाणीवही असते. सांख्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणे ही जाणीव, संवित् हेच केवळ व्यक्तीचे सम्यक् आणि संपूर्ण स्वरूप असते. ज्याची जाणीव माणसाला असते –बाह्य पदार्थ आणि चित्तवृत्ती– ते **विषय** असतात. विषयांची जाणीव ज्याला असते तो विषयी. जाणिवेचा धनी असलेल्या ह्या विषयीला 'पुरुष' अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. तेव्हा व्यक्तीचे खरे आणि संपूर्ण स्वरूप असे की व्यक्ती हा केवळ पुरुष असतो. आता पुरुषाला ज्यांची जाणीव, ज्ञान असते ते सर्व विषय पुरुषाहून भिन्न तर असतात पण शिवाय पुरुषाला परके असतात. पुरुषाचा आणि त्यांचा आंतरिक, नैसर्गिक किंवा अनिवार्य संबंध नसतो. केवळ जाणिवेचा धनी असणे हे पुरुषाचे शुद्ध आणि संपूर्ण स्वरूप असते.

आता पुरुषाला ज्यांची जाणीव असते त्यांच्यात बाह्य, भौतिक पदार्थ (आणि व्यक्तीचा देह) तर समाविष्ट असतात पण शिवाय व्यक्तीचे चित्त आणि चित्तवृत्तीही अंतर्भूत असतात. तेव्हा इतर बाह्य पदार्थाप्रमाणे व्यक्तीचा देहही पुरुषाला परका असतो आणि तिचे चित्त, इच्छा, वासना, भावना, स्मृती इ. हे सर्वही त्याला परकेच असते. जाणिवेचे हे जे सर्व विषय आहेत– भौतिक पदार्थ, चित्ते, चित्तवृत्ती– ते सर्व प्रकृतीत सामावलेले असतात. 'पुरुष' ह्या संज्ञेप्रमाणे 'प्रकृती' हीसुद्धा एक पारिभाषिक संज्ञा आहे.

आपल्याला सांख्यतत्त्वज्ञानाचा तपशीलात जाऊन परिचय करून घ्यायचा नाही. त्याची केवळ रूपरेखा समजून घ्यायची आहे. तेव्हा स्थूलमानाने असे म्हणू की विश्वात, 'प्रकृती'त, दोन प्रकारचे पदार्थ असतात; भौतिक वस्तू आणि चित्ते. त्यांच्या स्वरूपाचा आणि त्यांना घडणाऱ्या घटनांचा उलगडा करण्यासाठी सांख्य तीन प्रकारच्या गुणांची कल्पना करते. 'गुण' हीसुद्धा एक पारिभाषिक संज्ञा आहे.

'गुण' हा शब्द वस्तूचे धर्म, तिच्या स्वरूपाचे घटक ह्या अर्थाने वापरलेला नाही. गुण हे सूक्ष्म पदार्थच आहेत पण हे असे पदार्थ आहेत की ते एका विशिष्ट प्रकारे स्वतःचा आविष्कार करतात. एखादी वस्तू ज्या गुणांची बनलेली असेल त्यांतील प्रत्येक गुण स्वतःचा आविष्कार करीत असतो आणि ह्या आविष्कारांच्या गोळाबेरजेतून त्या वस्तूचे स्वरूप सिद्ध होते. गुण तीन प्रकारचे असतात : १) तमस्. हे नावाप्रमाणे काळोखी असतात. पुरुषाची जी जाणीव असते तिला प्रकाशाची उपमा देता येईल. तमोगुण प्रकाशाच्या पूर्णपणे विरोधी स्वभावाचे असतात. म्हणून ते तमस् आहेत. भौतिक वस्तू जाणिवेपुढे–प्रकाशापुढे–ठाकलेल्या असतात;



अनुक्रमणिका



जाणिवेचा त्या प्रतिकार करतात. ह्या वस्तू प्रामुख्याने तमोगुणाच्या बनलेल्या असतात. ह्याच्याउलट, २) सत्त्वगुण. हे पुरुषाच्या प्रकाशाला अनुकूल असतात. चित्तवृत्ती ही विषय असते, ती प्रकृतीचा भाग असते आणि म्हणून ती स्वरूपतः अचेतन असते. उदा., एखाद्या भौतिक वस्तूपासून मला लाभलेल्या संवेदना किंवा माझ्या मनातील एखादी भावना ह्या चित्तवृत्ती आहेत आणि त्या स्वतः जड, अचेतन आहेत. पण पुरुषाच्या प्रकाशाच्या सान्निध्यात त्या आल्या, पुरुषाचा प्रकाश त्यांच्यावर पडला की त्या 'प्रकाशित', 'उज्ज्वल' होतात. अशा प्रकाशित, उज्ज्वल चित्तवृत्ती अजाण, जड, अचेतन राहात नाहीत. त्या सजाण बनतात. जणू काय त्या जाणिवेची रूपे आहेत अशा त्या भासतात. हे होऊ शकते ह्याचे कारण असे की सर्वच चित्तवृत्ती ह्या प्रामुख्याने सत्त्वगुणांच्या बनलेल्या असतात आणि सत्त्वगुण हे 'प्रकाशक' असतात. जाणिवेच्या प्रकाशाने प्रकाशित, उज्ज्वल, लखलखीत होण्याचा धर्म त्यांच्या अंगी असतो. भौतिक वस्तू प्रामुख्याने तमोगुणांची बनलेली असते आणि हे गुण प्रकाशाचे विरोधी असल्यामुळे भौतिक वस्तू कधीही 'सजाण' बनत नाही. ती जाणिवेचा विषय म्हणूनच राहाते. आणि जाणिवेचा विषय म्हणून ती राहू शकते ह्याचे कारण असे की तिच्यात थोडे तरी सत्त्वगुण असतात आणि म्हणून ती (पुरुषाच्या) प्रकाशाला प्रतिसाद देऊ शकते. ती पूर्णपणे तमोगुणांची बनली असती तर ती अंधारात गडप झाली असती. ती पुरुषाला गोचर होऊ शकली नसती.

भौतिक वस्तू प्रामुख्याने तमोगुणाची बनलेली असली तरी तिच्यात काही सत्त्वगुण असतात. ह्याच-प्रमाणे चित्तवृत्ती जरी प्रामुख्याने सत्त्वगुणांची बनलेली असली तरी तिच्यात काही तमोगुण असतात. एखाद्या चित्तवृत्तीत जितके जास्त तमोगुण असतील, ती जितकी जास्त तामसिक असेल तितकी ती अधिक अज्ञानी, जड, विषण्ण असेल. तिच्यात तमोगुण जितके कमी असतील तितकी ती अधिक सात्त्विक, अधिक ज्ञानाधिष्ठित, तरल, आनंदी असेल.

सत्त्व आणि तमस ह्यांच्याहून भिन्न असलेले तिसऱ्या प्रकारचे गुण म्हणजे ३) रजोगुण. रजोगुणांचा आविष्कार गतीमध्ये, बदल किंवा स्थित्यंतर होण्यामध्ये होतो. भौतिक वस्तू बदलतात कारण त्यांच्या घडणीत सत्त्व आणि तमस् गुणांप्रमाणे रजोगुणही असतात. चित्तवृत्तीमध्ये रजोगुण जितके अधिक तितकी ती अधिक चंचल, अस्थिर, कृत्यांमध्ये पर्यवसित होणारी अशी असते. प्रत्येक वस्तूमध्ये ज्याप्रमाणे काही प्रमाणात सत्त्व आणि तमस् गुण असतात त्याप्रमाणे काही रजस् गुण असतातच. त्यामुळे प्रत्येक वस्तू, भौतिक किंवा मानसिक, ही अस्थिर, चंचल, परिवर्तनशील असते. पुरुष आणि प्रकृती ह्यांच्यात हाही एक भेद आहे. पुरुष हा चेतन, विषयी, तर प्रकृती अचेतन, विषय हा एक भेद. पुरुष हा स्थिर, अपरिवर्तनशील तर प्रकृती (म्हणजे प्रकृतीतील प्रत्येक वस्तू) अस्थिर, चंचल, परिवर्तनशील असते हा दुसरा भेद. कृत्ये प्रकृतीत घडतात. पुरुषाने कृत्य करण्याचा 'प्रश्नच' उद्भवत नाही.

आता पुरुष आणि प्रकृती हे असे परस्परांहून भिन्न आणि वस्तुतः असंबंधित असले तरी त्यांच्यामध्ये एक संवादी नाते आहे. पुरुषाला (किंवा पुरुषांना) भोग द्यावा म्हणजे भिन्न सुखद, दुःखद अनुभव द्यावे ह्या उद्देशाने प्रकृतीतील बदल घडून येत असतात. प्रकृतीची घडणच अशी आहे. ही प्रकृतीची पुरुषार्थता. ह्यासाठी प्रकृतीमध्ये देह आणि त्याच्याशी संलग्न असणारी, ज्ञानेन्द्रिये आणि कर्मेन्द्रिये यांनी युक्त अशी चित्ते विकसित होतात. असा एखादा देह व चित्त यांचा मिळून बनलेला व्यूह घेतला तर त्याच्यात प्रकृतीतील इतर पदार्थांकडून प्राप्त होणाऱ्या संवेदना, त्यांच्याशी निगडित असलेली सुख-दुःखे, त्यांतून उद्भवणाऱ्या इच्छा, इच्छांतून निर्माण होणाऱ्या शारीरिक-मानसिक कृती ह्या सर्व घटना घडून येतात. पण ह्या घटना अनुभव नसतात; म्हणून 'भोग' नसतात. त्या प्रकृतीच्या एका निर्मितीत घडणाऱ्या घटना असतात. अर्थात, त्या अचेतन असतात.

पण एक पुरुष एका विशिष्ट देह-चित्त-व्यूहाशी एकरूप होतो आणि हा व्यूह आपला आहे असे मानतो. मग त्या व्यूहातील चित्त हा जो घटक असतो त्यात घडणाऱ्या घटना- चित्तवृत्ती - त्या पुरुषाच्या प्रकाशाने 'प्रकाशित' होतात; ते सजाण अनुभव म्हणून भासतात. त्या व्यूहाशी एकरूप झालेला पुरुष हे

(पुढील मजकूर पृष्ठ ५८ वर पहा.)

गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य

(१९२०–१९५०)

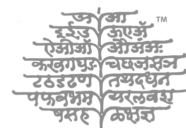
गो. म. कुलकर्णी

कोणताही "वाद" (ISM) वा तत्त्वप्रणाली म्हणजे विशिष्ट मूल्यात्मक दृष्टीने एकंदर जीवनाकडे पाहण्याची भूमिका. विश्व म्हणजे काय ? त्याचे स्वरूप कसे आहे ? मानवी जीवनाशी त्याचे नाते कोणते ? मानवी जीवनाची इतिकर्तव्यता कशात ? व्यक्ती आणि व्यक्ती, व्यक्ती आणि समाज, निसर्ग आणि माणूस यांचा परस्परऋणानुबंध कोणत्या प्रकारचा आहे ? असावा ? श्रेय कशाला म्हणावयाचे ? *श्रेय-प्रेयसंघर्ष* का उदित होतात ? यांसारखे प्रश्न व त्यांची तात्त्विक पद्धतीने केली जाणारी मीमांसा, तत्त्वविचारात अभिप्रेत असते. प्रत्येक तत्त्वज्ञानाची स्वतःची अशी काही गृहीते (Hypothesis) असतात. विशिष्ट ज्ञानप्रणालीतून, परंपरेतून, जीवनानुभवांतून, विविध ज्ञानक्षेत्रांतील नव्या जाणिवांतून, देशकालपरिस्थितिजन्य सांस्कृतिक जडणघडणीतून वा एखाद्या प्रभावशाली तत्त्ववेत्याच्या उदयातून या तत्त्वप्रणालींचा उदय होतो. तीत विचाराप्रमाणे आचारही अंतर्भूत असतो. विचार, आचार आणि उच्चार यांच्या संकुल व्यूहातून ही तत्त्वप्रणाली कार्यकर होण्याचा प्रयत्न करते. प्रचलित वा पूर्वविचारव्यूहाशी तिचा संघर्षात्मक किंवा समन्वयात्मक स्वरूपाचा संबंध येतो. अज्ञेयवाद, अद्वैतवाद, जडवाद, मार्क्सवाद यांसारख्या वादसंकल्पनांचा इतिहास पाहिल्यास याची प्रचीती येते.

'साहित्य' हा मानवी जीवनव्यवहाराचा एक प्रगल्भ, संवेदनशील भाग असल्याने त्याचा या तात्त्विक जाणिवांशी, तत्त्वविचारांशी, मूल्यव्यवस्थेशी भावविचारसंकल्पनांशी या ना त्या प्रकारे अनुबंध निर्माण होतो. त्या त्या साहित्यिकाच्या साहित्यनिर्मितिप्रेरणेवर त्याच्या प्रकृत्यनुसार या विचारक्षेत्राचा कमी-अधिक परिणाम होत असतो. साहित्याच्या व कलेच्या प्रांतांत रूढ झालेल्या आदर्शवाद, सौंदर्यवाद, वास्तववाद, अतिवास्तववाद इत्यादींसारख्या संज्ञांचा पाया विशिष्ट तत्त्वसंकल्पनांतच आढळेल. कोणत्याही तत्त्वप्रणालीशी आपली "बांधिलकी" नसल्याचा पुकारा करणारा 'शुद्ध कलावादी' साहित्यिकही विशिष्ट विचारव्यूहाशी, जीवनदृष्टीशी परोक्षपणे का होईना, संबंधित असतोच; या दृष्टीने मर्ढेकर, गाडगीळ, जी. ए. प्रभृती कलावंतांच्या साहित्याचा विचार केल्यास, या साहित्यिकांची आशय-आविष्कारपद्धती, त्यांच्या त्यांच्या जीवनविषयक धारणेने नियत झालेली आढळेल. केवळ अत्याधुनिक किंवा प्राक्कालीन चित्रकला जरी विचारात घेतली तरी याचाच प्रत्यय येतो.

मात्र कलेच्या क्षेत्रात कोणत्या तत्त्वप्रणालीचा किती प्रमाणात आणि कसा प्रभाव पडेल, याचे गणिती उत्तर देता येत नाही; ते गुंतागुंतीच्या अशा अनेक घटकांवर अवलंबून असते. शिवाय तत्त्वप्रणाली आणि कलानिर्मिती यांचे परस्परसंबंध कधी कधी सामंजस्यापेक्षा संघर्षात्मक स्वरूपाचेही असू शकतात (उदा., केशवसुत आणि मध्ययुगीन जीवनमूल्ये). एखाद्या तत्त्वप्रणालीचा एखाद्या कालखंडातील साहित्यनिर्मितीवर जेव्हा प्रभाव आहे असे आपण म्हणतो, त्या वेळी असे दिसते की, ती तत्त्वप्रणाली ज्या कालखंडातील जीवनमूल्यांचा एक महत्त्वाचा सावयवी घटक बनलेली असते. त्या विचारप्रणालीला अनुकूल प्रतिसाद देण्याजोगी परिस्थिती आवतीभोवती निर्माण झालेली असते. अन्यथा एखादी तत्त्वप्रणाली महत्त्वाची असूनही ती अनुकूल परिस्थिती येईतोपर्यंत उपेक्षितच राहते. जडवादाची प्राचीनकाळी झालेली अवहेलना आणि आधुनिक काळात त्याला प्राप्त झालेले वजन यांचा या संदर्भात उल्लेख करता येईल. म. जोतिराव फुले यांच्या विचारांची त्यांच्या समकालीन प्रतिष्ठितांकडून झालेली उपेक्षा आणि तिला आज प्राप्त झालेले केंद्रवर्ती महत्त्वही या दृष्टीने उल्लेखण्यासारखे आहे. दुसरे असे की, एखाद्या तत्त्वप्रणालीचा एखाद्या ललितलेखावर किंवा लेखनकृतीवर प्रभाव

अनुक्रमणिका





असणे म्हणजे त्याने ती तत्त्वप्रणाली सर्वार्थाने जशीच्या-तशी स्वीकारणे किंवा तिचा अनुवाद करणे नव्हे. कोणतीही वादसंकल्पना अस्सल कलावंत अशा प्राकृत पद्धतीने स्वीकारीत नाही. या संकल्पनेतून निर्माण होणारा भावनिक स्पर्श, चैतन्यशीलता त्याच्या दृष्टीने महत्त्वाची असते. विशिष्ट वादसंकल्पना या अनुषंगाने जेव्हा तो स्वीकारतो, तेव्हा त्याच्या साहित्यकृतीत त्याचे जे प्रतिबिंब उमटते ते प्रत्यक्ष स्वरूपाचे असण्यापेक्षा परावर्तित स्वरूपाचे असते. विशिष्ट वादसंकल्पनेतून निर्माण झालेल्या भाव–विचार–कल्पनांचे ते एक कलावंतविशिष्ट प्रतिमांकित आणि प्रतीतिगोचर असे रसायन असते.

साहित्य आणि विशिष्ट तत्त्वप्रणाली यांचे हे परस्परावलंबी व परस्परप्रभावी गुंतागुंतीचे आंतरिक संबंध विचारात घेऊन आणि विशिष्ट तत्त्ववादाच्या स्वीकार-धिक्काराची वा स्वागत-उपेक्षेची पार्श्वभूमी लक्षात घेऊन प्रस्तुत स्थळी गांधीवाद आणि आधुनिक मराठी साहित्य (१९२०–१९५०) यांच्या परस्पर-संबंधांचा थोडा विचार येथे करावयाचा आहे. येथे ‘ साहित्य ’ याचा अर्थ ‘ ललित साहित्य ’ असा आहे, हे उघड आहे आणि या दृष्टीनेच त्याचा पुढे विचार केला आहे. मात्र अनुषंगाने किंवा पार्श्वभूमीदाखल अललित मराठी साहित्यही या संदर्भात विचारात घेतलेले आहे.

ज्याला आपण आज ‘ गांधीवाद ’ असे संबोधतो, तो तत्त्वविचार आपल्याला तसा नवा नाही. गांधीवाद हा पारंपरिक भारतीय अध्यात्मधारणांचाच, त्यात काही पाश्चात्त्य तत्त्वकल्पनांचे मिश्रण असलेला आधुनिक अवतार आहे, एक प्रकारचा आधुनिक ‘ यतिमार्ग ’ आहे. रूढार्थाने गांधींना ‘ तत्त्वज्ञानी ’ असे म्हणताही येत नाही. तसा त्यांचा दावाही नव्हता. त्यांनी विशिष्ट आध्यात्मिक विचारकल्पनांचा पुरस्कार केलेला असला तरी आपली तत्त्वप्रणाली त्यांनी पांडित्यप्रचुर खंडन-मंडनात्मक पद्धतीने कधी मांडलेली नाही. तशी मांडण्याचा त्यांचा इरादाही नव्हता, वा वृत्तीही. त्यांचे जे काही या बाबतीतील विचारधन आहे, ते स्वानुभवसिद्ध स्वरूपाचे आहे. आपण व्यक्तिगत पातळीवरून जे अनुभवले नाही, त्याचा कधी उच्चारही केला नाही; असे त्यांनी आवर्जून सांगितले आहे.

गांधी हे आधुनिक काळातील जागतिक कीर्तीचे राजकीय पुढारी मानले जातात. आणि भारतीय राजकारणात त्यांचा फार महत्त्वाचा सहभागही आहे. पण असे असूनही ते रूढार्थाने ‘ राजकारणी ’ पुरुष नव्हते. राजकारण हा त्यांचा प्रयोगशील आध्यात्मिक साधनेतील परिस्थितिप्राप्त कर्तव्याचा केवळ एक अंश होता. आत्मसाक्षात्कार हेच त्यांचे अंतिम जीवनोद्दिष्ट होते. आणि त्यांची वृत्ती आध्यात्मिक असली तरी या अध्यात्माचा साक्षात जीवनव्यवहाराशी संबंध होता.

ते स्वतःला सत्याचे नम्र उपासक, शोधक आणि दरिद्रीनारायणाचे सेवक मानीत. त्यांच्या मते सत्य हाच ईश्वर. मात्र हे सत्य वैज्ञानिक सत्याप्रमाणे केवळपणे बुद्धिगम्य नाही. ते आध्यात्मिक अनुभूतीच्या स्वरूपाचे पण भौतिक जीवनावर प्रभाव गाजविणारे असे आहे. गांधीजी शुद्धमनस्क कृतिशीलतेतून सत्याचा शोध घेऊ इच्छितात. या सत्यशोधनाला भारतीय परंपरेचा दृढ आधार असला तरी त्यात कोणत्याही प्रकारची सांप्रदायिकता नाही.[१] सत्याचा अंतिम साक्षात्कार स्वतःला झाल्याचा त्यांचा दावा नाही. आपण प्रयोगशील वृत्तीने या सत्याचा शोध घेत आहोत, असे ते म्हणतात. ‘My experiments with truth’ हे त्यांनी आपल्या आत्मचरित्राला दिलेले नाव या दृष्टीने लक्षणीय आहे. या बाबतीत त्यांची भूमिका नम्रतेची आहे. पण संशयात्म्याची मात्र नाही. त्यांच्या बाबतीत काही मूलभूत स्वरूपाच्या क्रियाशील धारणा आहेत. त्यांत सत्यमय ईश्वराला, जीवनवास्तवाला, जीवनातील नैतिकतेला, साधनशुचितेला, अपरिग्रहाला, प्रेम, करुणा, दया, मूलभूत मानवी सद्भाव, अहिंसा, क्षमा, शांती इत्यादी मूल्यांना असाधारण महत्त्वाचे स्थान आहे. किंबहुना त्यांच्या दृष्टीने अध्यात्म आणि जीवन या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. काम आणि अर्थ यांपेक्षा ‘ धर्मा ’ला त्यांच्या दृष्टीने विशेष महत्त्व आहे. मोक्ष हा या आचरणातच अंतर्भूत होतो.

आत्मनिष्ठा, आत्मशुद्धी, आत्मशोध, आत्मराज्य यांना ते अग्रस्थान देतात. त्यांचा हा आत्मशोध, आत्मकेंद्रित स्वरूपाचा नसून तो समाजसापेक्ष आहे. ‘सर्वोदय’ हे त्याचे साध्य आहे. आणि अहिंसात्मक

१. उदा., त्यांनी वर्णव्यवस्था मानली पण अस्पृश्यता नाकारली.





सत्याग्रह व अन्यायाचा नि:शस्त्र प्रतिकार हे त्याचे साधन आहे. गांधीजी समाजाच्या आध्यात्मिक आणि भौतिक विमोचनातच व्यक्तिजीवनाचे साफल्य मानतात. किंबहुना त्यांच्या मतेही दोन्ही मूल्ये परस्परसापेक्ष, परस्पराश्रयी किंबहुना एकरूपच आहेत.

फ्रेंच किंवा रशियन राज्यक्रांतीची उद्दिष्टे चांगली असूनही या क्रान्त्या यशस्वी न होण्याचे कारण, गांधीजींच्या मते या क्रान्त्यांच्या सिद्धीसाठी केला गेलेला हिंसेचा अवलंब हे होते. म्हणूनच १९४२ च्या ऑगस्ट आंदोलनाच्या आरंभी त्यांनी जे आवाहनात्मक भाषण केले, त्यात लोकराज्याचा पाया अहिंसात्मक असला पाहिजे, असे घोषित केले. गांधीवादात अहिंसा आणि साधनशुचिता ही मूल्ये परस्परसंबद्ध आहेत. येथे गांधी आणि टिळक यांच्या याबाबतच्या धारणांत मूलभूतच फरक जाणवतो. अन्यायाचा प्रतिकार हेच उभयतांचेही व्रत असले तरी साधनाच्या संदर्भात या दोघांच्या तात्त्विक भूमिकांत फरक होता. अन्यायाच्या प्रतिकारासाठी शुद्धमनस्क वृत्तीने प्रसंगी हिंसा करण्यास हरकत नाही, असे लो. टिळक 'भगवद्गीते'च्या आधारे स्पष्ट करतात; तर म. गांधी त्याच 'गीते'च्या आधारे शुद्ध अहिंसेचा पुरस्कार करतात. गीतेतील "तस्मात् उत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चयः।" या वचनापेक्षा त्यातील अंतःशुद्धीतून उद्भूत होणारे स्थितप्रज्ञदर्शन गांधींना अधिक महत्त्वाचे वाटते.

गांधींची अध्यात्मसाधना इहवादाशी, माणसाच्या ऐहिक अभ्युदयाशी संबंधित असल्यामुळेच दरिद्री जनतेची सेवा ही त्यांच्या दृष्टीने ईश्वरसेवा ठरत होती. दांडीयात्राही त्यांच्या दृष्टीने एक तीर्थयात्रा होती, म्हणूनच ते ऐहिक जीवनाच्या विविध तपशीलांत (अर्थशास्त्र, समाजव्यवस्था, शिक्षण, आरोग्य इ.) रस घेतात. उद्योगधंद्यांच्या केंद्रीकरणापेक्षा विकेंद्रीकरणावर भर देतात. शहरांच्या वाढीपेक्षा खेड्यांच्या विकासाकडे लक्ष पुरवितात. गांधीवादातील आणखी एक महत्त्वाचे सूत्र म्हणजे त्यांनी पुरस्कारिलेले मानवी श्रमांचे अनन्यसाधारण महत्त्व, त्याचे सौंदर्य. मार्क्सवादातही श्रममूल्याच्या सिद्धान्ताला, त्यातील सर्जनशीलतेला महत्त्व आहे. गांधीवादाप्रमाणेच जग कसे आहे, हे सांगत राहण्यापेक्षा ते कसे बदलेल हे पाहणे, हे मार्क्सवादाचेही उद्दिष्ट आहे, पण याबाबतचा दोघांचा मार्ग मात्र परस्परांहून पूर्णतया भिन्न आहे. गांधीवादातही श्रमकल्पना एका शुद्धतेच्या, शुचितेच्या, नैतिकतेच्या पातळीवर वावरते. व्यक्तिजीवनातील साध्यासुध्या घटनांतून ती स्वाभाविकपणे कार्यकर होते. थोडक्यात, गांधीवादी मूल्ये एका बाजूने जशी आध्यात्मिक आहेत, तशी दुसऱ्या बाजूने ऐहिकही आहेत. साधन दृष्ट्या मार्क्सवादात अध्यात्मावर असा भर नाही. ते तत्त्वज्ञान शुद्ध भौतिकवादी आहे. म्हणून साररूपाने गांधीवादाला "आध्यात्मिक मानवतावाद" असे जे संबोधिले जाते ते या दृष्टीने समर्पक वाटते. एरव्हीचा मानवतावाद मानवाच्या भौतिक उन्नतीशी, व्यक्तिस्वातंत्र्याशी, प्राधान्याने संबंधित असतो. आध्यात्मिक मानवतावादात केवळ व्यक्तिगत मानवाच्याच नव्हे, तर सर्व मानवसमूहांच्या आध्यात्मिक उन्नतीचा अंतर्भाव होतो. किंबहुना ही दोन्ही मूल्ये परस्परसापेक्ष असतात. आजपर्यंतच्या सुधारणावादींनी किंवा धर्मसंस्थापकांनी यांतील एकेकाचीच प्राधान्याने कास धरली. संतसाहित्य हा याला अपवाद. गांधीवादातच प्रथमतः आणि एवढ्या व्यापक प्रमाणात या दोहोंची युती साधण्याची भूमिका आढळते. यात बुद्धी आणि भावना या दोहोंचेही यथोचित मीलन आहे. किंबहुना बुद्धीपेक्षा सद्भावनेला, साधुभावनेला अधिक महत्त्व आहे. कारण केवळ बुद्धी ही, तिला प्रेमभावनेची, अहिंसेची जोड नसेल, तर ती स्वार्थसापेक्ष बनण्याची दाट शक्यता असते, आणि भावनेला जर बुद्धीची जोड नसेल तर ती नवशोधनप्रवण राहण्याची शक्यता दुरावते. आधुनिक प्रबोधनयुगाच्या दृष्टीने गांधीजी आणि गांधीवाद यांचे महत्त्व आचार्य भागवतांनी पुढील शब्दांत स्पष्ट केले आहे—

"दयानंदाची वैदिक निष्ठा, राममोहन राय यांचा सर्वधर्मसमभाव, रामकृष्णांची आध्यात्मिकता, विवेकानंद, रामतीर्थ यांची दरिद्रीनारायणाची तळमळ; अरविंदांची साधनमग्नता, लो. टिळकांचे स्वातंत्र्यप्रेम आणि धैर्य, आणि रवींद्रांचे विश्वप्रेम यांचा महात्मा गांधीत समन्वय झाला आहे."[२] याच आशयाचे

२. आचार्य भागवतांचे संकलित वाङमय; खंड एक; संपा. अ. के. भागवत; सा. सं. मं. प्रकाशित; १९८५; पृ. १७७.

अनुक्रमणिका

उद्गार आचार्य कालेलकरांनीही काढलेले आहेत. रवींद्रनाथ ठाकूरांनी गांधीजींना दिलेली 'महात्मा' ही पदवी गांधीजींच्या आधुनिक काळातील या महत्त्वाचीच द्योतक आहे. गांधीविचारांतील ब्रह्मचर्यकल्पना, भूकंपासारख्या भौतिक घटनांचा आध्यात्मिक अन्वयार्थ लावण्याचा, ईश्वरी कोपाशी ही घटना संबंधित करण्याचा त्यांचा प्रयत्न, स्वतःच्या आतल्या आवाजाला कौल लावण्याचा त्यांचा उपक्रम, उपोषणतंत्राचा राजकीय क्षेत्रात त्यांनी केलेला वापर इत्यादी बाबतींत कोणाचे कितीही आणि कोणत्याही प्रकारचे मतभेद असले तरी गांधी आणि गांधीविचार हा आधुनिक भारतीय जीवनातील राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक आणि आध्यात्मिक दृष्टीने क्रांतिकारक स्वरूपाचा आहे, याबाबत मतभेद होण्याचे कारण नाही.

निःपक्षपाती दृष्टीने विचार केल्यास गांधीजी हे पहिल्या महायुद्धोत्तर काळात उदयाला आलेले एक संस्कृतिवीर (Cultural Hero) आहेत आणि गांधीजीवन हे एखाद्या करुणोदात्त महाकाव्याचा विषय होण्याच्या योग्यतेचे आहे. गीतेतील स्थितप्रज्ञ वर्णनाची प्रचीती आपल्याला गांधीजींच्या सान्निध्यात आली अशी आचार्य विनोबा भावे यांची साक्ष आहे. पण हे असे असूनही गांधीवादाने किंवा गांधीविचाराने गांधीयुगातील मध्यवर्ती मराठी सर्जनशील साहित्यसृष्टीवर सखोल ठसा उमटविल्याचा प्रत्यय येत नाही. गांधी आणि महाराष्ट्र यांचे परस्परसंबंध जितके निकटचे तितकेच गुंतागुंतीचे आहेत. या अनुषंगाने ना. गोखले, आचार्य विनोबा भावे आणि नथुराम गोडसे या त्रयीच्या नावांचा उच्चार केला तरी पुरे.

गांधीजींचे राजकीय क्षेत्रात नेतृत्व मानणाऱ्या इतर प्रांतांतील काँग्रेस पुढाऱ्यांनाही—गांधींचे काही कट्टर अनुयायी वगळल्यास—गांधीवाद फारसा मान्य होता असे दिसत नाही. काँग्रेसने अहिंसेचा जो पुरस्कार केला, तो तत्त्व म्हणून नव्हे तर एक धोरण म्हणून केल्याची जाणीव खुद्द गांधीजींनाही होती. गांधीजींच्या जनमानसावरील व्यक्तिगत प्रभावाचा वापर काँग्रेसने सोईप्रमाणे केला आणि गांधीजींनी काही प्रमाणात तसा तो करूही दिला. काँग्रेसला नको असेल त्या वेळी ते राजकारणापासून बाजूलाही राहिले. यापाठीमागील गांधीजींची भूमिका सद्यःफलदायी स्वरूपाची नव्हती. भारतीय स्वातंत्र्यसंग्राम हा त्यांच्या लेखी भारतीय जनतेला सामूहिक पातळीवर अहिंसेचे धडे देण्याचा एक उपक्रम— प्रयोग होता. सामान्य जनता त्यांच्याकडे एक थोर विभूती या दृष्टीने पाहात होती. पण अनुकरणाचा विषय मानीत नव्हती. अशा विभूतींची जयंती वा पुण्यतिथी साजरी करणे, एवढेच आपले कर्तव्य मानण्याची परंपरा दीर्घकाळ भारतात रुजली आहे. तिचे प्रत्यंतर गांधीसंदर्भातही काही प्रमाणात येते. या दृष्टीने गांधीजींच्या निधनावर लिहिलेली बा. सी. मर्ढेकरांची 'फुटेल (होती वेडी आशा)' ही उपरोधपूर्ण कविता विशेष बोलकी आहे.

महाराष्ट्रात तरी गांधीजींच्या राजकारणाला एकंदरीने विरोध झाल्याचे आढळते. महाराष्ट्रातील या गांधीवादविरोधाला काही ऐतिहासिक कारणेही संभवतात. शिवकालापासून इंग्रजी राजवटीपर्यंत आणि इंग्रजी राजवटीच्या पहिल्या शतकाअखेरपर्यंत—लो. टिळकांच्या निधनापर्यंत—भारतीय राजकारणाच्या, जुन्या-नव्या क्षेत्रांत मराठी माणूसच, या ना त्या प्रकारे अग्रस्थानी होता. पेशवाईत तर महाराष्ट्रातील राजकारणाची सारीच सूत्रे ब्राह्मणवर्गाच्या हातात केंद्रित झाली होती. या वर्चस्वाला प्रथमच आणि मोठा शह मिळाला तो गांधीजींच्या नेतृत्व काळात. यामुळे राजकारणाची सूत्रे महाराष्ट्रात दीर्घकाळ ज्या वर्गाच्या हातात होती, त्या वर्गाला यांचे विशेष वैषम्य वाटल्यास नवल नाही. येथील युयुत्सु वृत्तीच्या आक्रमक राष्ट्रवादी धारणांनाही गांधीवाद तत्त्वतः व व्यवहारतः मान्य होणे अशक्य होते. परिणामी, ही सर्व मंडळी गांधीवादविरोधी बनली. तत्कालीन साहित्यसंस्कृतीवरही याच वर्गाचे प्रभुत्व असल्यामुळे तीवर या विरोधी वातावरणाचा कमी-अधिक ठसा उमटणे स्वाभाविक होते. या काळात सुशिक्षित मराठी माणसाचे मन विज्ञाननिष्ठ समाजरचनेकडे अधिकाधिक आकृष्ट होऊ लागले होते हेही गांधीवादविरोधी बनण्याचे एक कारण होतेच.

वस्तुतः राजकारणाला अध्यात्माची जोड देण्याची प्रेरणा गांधीजींना जी मिळाली ती न्या. रानडे व ना. गोखले या महाराष्ट्रीय पुढाऱ्यांकडूनच. राजकारणाचे अध्यात्मीकरण झाले पाहिजे, असे आवर्जून सांगितले होते ते गांधीजींना गुरुस्थानी असलेल्या ना. गोखले यांनीच. पण व्यवहारतः गोखलेसमकालीन महाराष्ट्रीय नेतृत्वाचे आधिपत्य ज्यांच्याकडे होते त्या लोकमान्य





टिळकांना रानडे-गोखले यांचे राजकारण 'मवाळ' वाटत होते. त्यांच्या जहाल राजकारणाच्या कोष्टकात ते बसत नव्हते. परिणामतः या साऱ्यांची परिणती झाली ती, गांधीविरोधाला बळकटी येण्यात.

महाराष्ट्रातील बहुजनसमाज मूलतःच एवढा गांधी-विरोधी नव्हता. १९३० नंतर गांधीप्रणीत राजकीय चळवळीत तो मोठ्या संख्येने सामीलही झाला. मात्र महाराष्ट्रातील अभिजनवर्गावर याचा विशेष परिणाम झाल्याचे आढळत नाही. या काळातील समाजमनस्क सुशिक्षित तरुण-मनाला विशेष आकर्षण वाटू लागले होते ते मार्क्सवादाचे.

या मार्क्सवादाच्या झगमगत्या भौतिक प्रकाशाच्या तुलनेने तर गांधीवाद फारच बुरसटलेला, मागासलेला असा या मंडळींना वाटू लागला. मार्क्सवादी नसलेल्या मंडळींवरही अनुषंगाने विशिष्ट जडवादाचा प्रभाव अधिकाधिक प्रमाणात पडू लागला होता. तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक असलेले ना. सी. फडके व गांधीवादाकडे झुकलेले आचार्य शं. दा. जावडेकर यांच्यामध्ये या संदर्भात जी चर्चा झाली ती लक्षणीय आहे.

धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष या चार पुरुषार्थां-पैकी अर्थ आणि काम या पुरुषार्थांनाच मानवी जीवनात महत्त्व असले पाहिजे असे प्रा. फडके यांनी या चर्चेत ठासून सांगितले आहे, तर मार्क्सवाद आणि गांधीवाद यांचा कालोचित समन्वय साधू इच्छिणाऱ्या आचार्य जावडेकरांनी अर्थ आणि काम यांच्या जोडीने धर्म आणि मोक्ष यांनाही महत्त्व दिले पाहिजे, अर्थ आणि काम धर्माला अविरोधी असले पाहिजेत, यांवर भर दिला आहे.[३] गांधीवादाच्या उत्तर काळात जो 'नवमत-वाद' महाराष्ट्रात रुजू झाला, तो जडवादी तर होताच, पण अर्थ आणि काम या मूल्यांवरच सर्वाधिक भर देणाराही होता. तत्त्वतः तो गांधीवादविरोधीच होता.

अशा वातावरणात गांधीवादी व्यक्ती म्हटली की, ती कलाविरोधी, मागासलेल्या वृत्तीची असणारच असा समज कळत नकळत प्रसृत झाला. गांधीवादाला कला-त्मक साहित्याचे वावडे नाही, साहित्य आणि जीवन यांच्या परस्परसापेक्षतेवर गांधीवादाचा कटाक्ष असला तरीही जीवनसापेक्षता कलेच्या संदर्भात कलामूल्यांशी अनुबंधित झाल्यास, ती गांधीवादाने स्वागतार्हच मानली आहे. जीवनपोषक मूल्यांचे वितरण बौद्धिक वादविवादांतून किंवा नैतिक आदेशांतून होण्यापेक्षा, ते जीवनरसाच्या स्वाभाविक, प्रफुल्ल आणि स्वतंत्र जागृती-तून--म्हणजे कलेच्या माध्यमातून झाल्यास त्याचे या काळातील रसिक गांधीवाद्यांनी कौतुकच केले आहे. (उदा., आचार्य ज. स. भागवतांचे– रवींद्रनाथ, खलिल जिब्रान किंवा केशवसुतविषयक लेखन.)काव्यरस कधी कधी क्रांतिरसात कसा परिवर्तित होतो, हे स्पष्ट करण्याच्या इराद्यानेच 'खलिल जिब्रानचा क्रांतिरस' हा लेख आचार्य भागवतांनी लिहिला आहे.[४] आचार्य जावडेकरांनी पुणे येथे भरलेल्या साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून क्रांतिरसाचा पुरस्कार केला, तो याच भूमिकेतून; पण याचा या काळातील मध्यवर्ती साहित्य-धारेवर विशेष प्रभाव पडल्याचे दिसत नाही. गांधी-वादाबद्दल उपेक्षेची वृत्ती बाळगूनच हा मध्यवर्ती साहित्यव्यवहार मागील अंकावरून पुढे चालू राहिल्याचे एकंदरीने आढळते.

असे असले तरी प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे किंवा या ना त्या स्वरूपात गांधीवादाचे मराठी संस्कृतीवर काही संस्कार हळूहळू का होईना पण उमटत गेल्याचे दिसते. कोणत्याही विभूतीचा जनमानसावरील प्रभाव सामा-न्यतः विभूतिपूजनाच्या पातळीवरच वावरतो, तथापि केवळपणे हे असेच घडते असेही म्हणता येत नाही. समाजातील काही संवेदनशील मनांच्या खोल जाणिवे-वर वा नेणिवेवर हे संस्कार कार्य करीत राहतात. त्यांच्या हृदयग्रंथी मोकळ्या करू शकतात. त्यांची शुभंकर प्रभा कमी-अधिक प्रमाणात मग इतरांवरही पसरत जाते. या दृष्टीने गांधीवादाचे मराठी मनावर काही संस्करण झालेलेही आहे. त्याचे गणिती मोजमाप करता येणार नाही, पण १९३७ नंतरच्या गांधीप्रणीत कायदेभंगाच्या वा सत्याग्रहाच्या चळवळीत महाराष्ट्रीय जनता वाढत्या संख्येने सामील होत चालल्याचे दिसते. याला इतरही अनेक राजकीय, सामाजिक वा आर्थिक कारणे आहेतच, पण या साऱ्यांत गांधीजींच्या प्रभावा-चाही मोठा वाटा आहे.

३. प्रा. ना. सी. फडके आणि आचार्य जावडेकर 'पुरोगामी साहित्य' हा ग्रंथ पाहावा.

४. 'जीवनचिंतन' – ज. स. भागवत; पृ. १८०–८१; महाराष्ट्र ग्रंथभांडार; कोल्हापूर.

अनुक्रमणिका

या दृष्टीने भारतीय राजकारणाचा जरी विचार केला तरी त्यावर गांधीवादाने काही विधायक स्वरूपाचे परिणाम केल्याचे जाणवते. गांधीजींच्या विविध उपक्रमांमुळे (सत्याग्रह, सविनय कायदेभंग, बहिष्कार, असहकार इ.) नाना जाती, नाना धर्म, नाना भेद असलेला भारतीय समाज–विशेषतः बहुजनसमाज–काही काळ तरी एकत्र येण्यास, क्रियाशील बनण्यास आणि समाजातील उच्चभ्रूत्व वा पोषाखीपण दूर होण्यास काही प्रमाणात का होईना आपणास साहाय्य झाले. भारतीय स्वातंत्र्यप्राप्तीला इतर अनेक राष्ट्रीय–आंतरराष्ट्रीय घटक कारणीभूत झाले असले, तरी भारतीय जनतेने गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली दिलेला व्यापक स्वातंत्र्यलढा हाही त्यांतला एक महत्त्वाचा घटक आहेच.

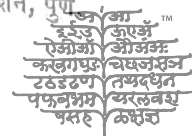
सामाजिक दृष्टचा विचार करता तळागाळातील व्यक्तींत, व्यक्तिसमूहांत एक नवजागृती आली. (ग्रामीण जनता, अस्पृश्य समाज, आदिवासी लोक, स्त्रीवर्ग इ.) ग्रामीण स्तरातील जीवनाकडे, तेथील दैन्य-दु:खांकडे विचारवंतांचे प्रकर्षाने लक्ष वेधले गेले. पुरुषांप्रमाणे स्त्रियांनाही गांधींनी सत्याग्रहात भाग घेण्यास प्रवृत्त केल्यामुळे पारंपरिक कुटुंबव्यवस्थेत अडकून पडलेल्या स्त्रीला स्वत:विषयीचे एक नवे भान आले. या साऱ्यांमुळे नाही म्हटले तरी साहित्य–कला–संस्कृती यांवरही गांधीचळवळीचा अंशात्मक का होईना, संस्कार झाल्याचे जाणवते. ग्रामोद्योगाच्या उपक्रमामुळे आणि आधुनिकता सांभाळून स्वपरंपरेचे, देशीपणाचे (Nativism) महत्त्व दाखवून दिले गेल्यामुळे आपल्या पारंपरिक हस्तकलांकडे (मातीची भांडी, बांबूची घरे, विणलेल्या चटया इ.) एका नव्या दृष्टीने पाहण्यास लोकांना प्रवृत्त केले. प्राचीन भारतीय साहित्य, लोकजीवन, लोकसंस्कृती, लोककला, लोकसाहित्य, रामायण–महाभारतातील आदिबंध इत्यादींबाबत सुशिक्षितांच्या मनात एक नवी आस्था, जिज्ञासा निर्माण होण्यास गांधीवादामुळे मदत झाली.[५] या सर्वांकडे एका वेगळ्या अभिज्ञतेने, चिंतनशीलतेने, अंतर्मुखपणे ही सुशिक्षित मंडळी–निदान यांतील काही मंडळी–पाहू लागली. आचार्य विनोबा भावे यांनी उपनिषद, गीता आणि भारतीय संत-साहित्यावर केलेली विविध प्रकारची चिंतनशील आणि व्यासंगपूर्ण भाष्ये इत्यादींमुळे प्राचीन व मध्ययुगीन संतसाहित्याकडे पाहण्याची एक सखोल नवी दृष्टी प्राप्त झाली. आचार्य काका कालेलकरांचे "लोकमाता", "हिमालयाचा प्रवास", "साहित्याचे मूलधन"सारखे सांस्कृतिक सुगंधाने भरलेले लेखन; सानेगुरुजींनी भारतीय संस्कृतीकडे पाहण्याची दिलेली एक तत्त्वचिंतनशील रसग्रहणात्मक दृष्टी, त्यांनी 'आंतरभारती'चा केलेला पुरस्कार, आचार्य धर्माधिकारी यांनी प्रकट केलेली समाजचिंतने किंवा आचार्य जावडेकरांनी लिहिलेला "आधुनिक भारत" हा राजकीय भाष्यपर ग्रंथ, ही सर्व निर्मिती प्राधान्याने गांधीतत्त्वप्रणालीचीच अपत्ये होत. मराठीतील वैचारिक साहित्य, ललितनिबंधात्मक लेखन परिमाणबहुल होण्यास काही प्रमाणात का होईना याचे साहाय्य झाले. चिंतनशीलतेच्या दृष्टीने दुर्गा भागवतांच्या "ऋतुचक्राचा" वा "पैस"सारख्या लेखनाचा या संदर्भात उल्लेख करण्यासारखा आहे.

मात्र "अस्सल साहित्यशैलीत सर्व प्रकारची संस्कारितता, सखोलपणा आणि लेखकाच्या चारित्र्याचे बळ येऊ शकते, हे गांधींनी प्रथम दाखवून दिले" असे जे आचार्य काका कालेलकर म्हणतात[६] ते पूर्णतया मान्य होण्यासारखे नाही. मराठीतील बहुसंख्य, लेखकांवर आलंकारिक, वक्तृत्वपूर्ण, कोटिबाज शैलीचा प्रभाव होता, तो कमी होण्यास गांधीवादाचे साहाय्य झाले. गांधीजींनी आपल्या विशिष्ट लेखनशैलीने 'Art is Sincerity' या सूत्राकडे नव्याने लक्ष वेधले, असे म्हणणे वास्तवाला अधिक धरून होईल. विनोबाजींची सूत्रमय, चिंतनशील, परिमाणबहुल मराठी लेखनशैली या दृष्टीने विशेष लक्षणीय आहे.

गांधीयुगातच राष्ट्रभाषा कोणती असावी? या प्रश्नाला आणि शिक्षणक्षेत्रातील मातृभाषेच्या अव-

५. राष्ट्राभिमान जागृत करण्याचे एक साधन, या दृष्टीने प्राचीन भारतीय संस्कृतीचे गुणगान करण्याची वृत्ती गांधीपूर्व काळातच उदयाला आलेली होती, पण या संस्कृतीच्या आंतरसौंदर्याकडे रसार्द्रवृत्तीने तेवढ्या प्रमाणात लक्ष वेधले गेले नव्हते. श्री. अरविंद वा रवींद्रनाथ ठाकूर यांनी आपल्या काव्यात्म वृत्तीने याकडे लक्ष वेधण्यास प्रारंभ केला होताच. गांधीविचार–आचारामुळे याला एक व्यापकपणा येण्यास मदत झाली.

६. आचार्य काका कालेलकर; जीवनविहार; पृ. ३९; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे





लंबनाच्या कल्पनेला नव्याने चालना मिळाली. स्वदेश, स्वधर्म आणि स्वभाषा यांविषयीच्या अभिमानाला गांधीपूर्व काळातच आरंभ झालेला होता. परंतु याबरोबरच इंग्रजीचाही मोठा दबदबा होता. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी इंग्रजांना कितीही शिव्या हासडल्या असल्या तरी इंग्रजी भाषेला "वाघिणीचे दूध" असे संबोधले आहे. आणि तिच्यावर जो परिपुष्ट झाला तो कधी लेचापेचा निघणार नाही अशी ग्वाहीही दिली आहे.

भारताचे आधुनिकीकरण होण्यास आणि पाश्चात्त्य देशांतील विविध ज्ञानभांडारांचा परिचय होण्यास इंग्रजीचे फार मोठे साहाय्य झाले आहे, यात शंका नाही. तथापि इंग्रजी भाषेच्या अवाजवी गौरवाची भावना या काळातील अनेकांच्या मनात वावरत होती. आपापसांतील खासगी पत्रव्यवहारासाठीही पुष्कळदा इंग्रजी भाषेचा अवलंब या मंडळींकडून केला जात होता. उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रात तर इंग्रजी माध्यमाशिवाय तरणोपायच नाही, असा समज दृढमूल झालेला होता. इंग्रजी माध्यमाचे आपल्या शिक्षणपद्धतीतील आजचे वर्चस्व याचेच द्योतक आहे.

गांधीजी इंग्रजीचे चांगले जाणकार होते. अपरिहार्य म्हणून त्यांनी इंग्रजीत विपुल लेखनही केलेले आहे. शैली दृष्टचा ते गाजलेलेही आहे. तथापि इंग्रजी भाषेकडे किंवा संस्कृतीकडे पाहण्याची त्यांची दृष्टी एकंदर समकालीन वा पूर्वकालीन भारतीय सुशिक्षितांहून खूपच वेगळी होती. भारतीय सुशिक्षितांना स्वभाषेचा अभिमान वाटत नव्हता, असे नव्हे, पण परिस्थितीची एक अपरिहार्य अट म्हणून, आणि आधुनिक विचार आत्मसात करण्याचे, परप्रांतीय भारतीय सुशिक्षितांशी विचारविनिमय करण्याचे एक महत्त्वाचे माध्यम म्हणून या मंडळींनी इंग्रजी भाषेला एक प्रकारे शरणचिठ्ठीच लिहून दिली होती.

ही स्थिती भारतीय मनाच्या सर्जनशीलतेवर आघात करणारी आहे. या दुःस्थितीचे भान प्रकर्षाने आणि झडझडून आणून देणाऱ्यांत गांधीजी अग्रभागी आहेत. इंग्रजी भाषेचा ज्ञानभाषा म्हणून अवलंब केल्यामुळे सर्वसामान्य भारतीय जनता ज्ञानवंचित राहते, याकडे त्यांनी सर्वांचे आवर्जून लक्ष वेधले. या संदर्भात गांधीजी आणि रवींद्रनाथ ठाकूर यांच्यामध्ये जो पत्रव्यवहार झाला किंवा चर्चा झाली, तीत रवींद्रनाथांनी गांधीप्रणीत बहिष्कारयोगामुळे (यात इंग्रजीही आलेच) आणि स्वदेशीच्या निकराच्या पुरस्कारामुळे विश्वबंधुत्वाच्या भावनेत व्यत्यय तर निर्माण होणार नाही ना ? अशी भीती व्यक्त केली होती. त्याला उत्तर देताना गांधीजींनी "It is my considered opinion that English Education in the manner it has been given has emasculated the English educated Indians, it has put a severe strain upon the Indian students nervous energy and has made of us imitators." असे म्हटले आहे.[७]

याच अनुरोधाने ते पुढे असेही म्हणतात की– राजा राममोहन राय किंवा लो. टिळक हे विद्वान होते यात शंकाच नाही. तथापि या मंडळींना इंग्रजीतून विचार करावा लागल्यामुळे यांच्या विद्वत्तेवरही प्रतिकूल परिणाम झाला आहे. इंग्रजीतील ज्ञानसंपत्ती आत्मसात करण्यास गांधीजींचा विरोध नव्हता. इंग्रजीच्या अभ्यासावर बहिष्कार टाकावा असेही त्यांचे म्हणणे नव्हते. पण ही ज्ञानसंपत्ती मातृभाषेतून उपलब्ध झाली पाहिजे, यावर त्यांचा कटाक्ष होता. तत्त्वतः हा विचार आता तसा सर्वमान्य झाला आहे. पण या विचाराचे प्रवक्तेपण ज्या हिरिरीने गांधीजींनी केले ती हिरिरी आजही दुर्मीळ आहे. इंग्रज राज्यकर्त्यांनी शैक्षणिक क्षेत्रात मातृभाषेऐवजी इंग्रजी भाषेचे जे अवलंबन केले, त्याबद्दल बोलताना त्यांनी " It has been nurtured in sin, for the tendency has been to dwarf the Indian body, mind and soul." असे भेदक उद्गार काढले आहेत.[८]

बहुजनसमाज आणि आधुनिक सुशिक्षितवर्ग यांच्यात मानसिक दुरावा निर्माण होण्याला जी अनेक कारणे आहेत त्यांत इंग्रजी शिक्षणाला प्राप्त झालेले अवाजवी महत्त्व हेही एक महत्त्वाचे कारण आहेच.

७. Truth called them differently (Tagore-Gandhi) controversy; नवजीवन पब्लिसिटी; पृ. २४.

८. उपरोक्त; पृ. २५.

त्याचे राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक, वाङ्मयीन क्षेत्रांवर फार मोठ्या प्रमाणात प्रतिकूल परिणाम झाल्याचे, त्यात परोपजीवित्व प्रविष्ट झाल्याचे प्रत्यंतर येते. राजकीय दृष्टचा स्वतंत्र झालेला आजचा भारत जीवनाच्या विविध क्षेत्रांत परावलंबी राहण्याची जी अनेक कारणे आहेत, त्यांत याही कारणाचा अंतर्भाव करावयास पाहिजे.

गांधीजींची किंवा गांधीवादाची समकालीन जीवन-व्यवहाराबद्दल तीव्र नापसंती व्यक्त करणारी जी अनेक मते आहेत, त्यांत त्यांच्या भाषा व साहित्यिकविषयक मतांचाही अंतर्भाव करावयास हवा.

गांधीजींनी आपल्या साहित्यविषयक विचारांचे घटपटात्मक पद्धतीने कधी विवेचन केलेले नाही, तो त्यांचा स्वभाव नव्हता.[९] तथापि साहित्याकडे–कलेकडे पाहण्याची त्यांची एक निश्चित दृष्टी आहे. 'The act of creation is realization of soul' हा तिचा केंद्रबिंदू आहे. 'The production of man's art have their value only in far as they help the soul onwards towords self realization' असेही त्यांनी म्हटले आहे.[१०] 'Purity of life is the highest kind of Art' असेही त्यांनी म्हटले आहे.[११]

गांधीजींचा साहित्यविचार संतांच्या साहित्य-विचाराप्रमाणे परहितदक्ष व परतत्त्वस्पर्शी आहे. याबाबतच्या प्राचीन भारतीय परंपरेशी संवादी आहे, सत्य शिव, सुंदराची अंतिम युती साधू पाहणारा आहे.[१२]

लोकजीवनाला जे साहित्य सामोरे जाते, साहित्य घेऊन त्याची हृदयग्रंथी उकलून तीवर शुभंकर संस्कार करते, त्या साहित्याला गांधीविचारांत महत्त्वाचे स्थान आहे. या दृष्टीनेच ते उपनिषदे, गीता, बायबल, रामायण-महाभारत, मध्ययुगीन संतसाहित्य या साऱ्यांना महत्त्व देतात. जनसामान्यांचा कळवळा व त्यांच्या सर्जनशीलतेला व्यक्तिगत व सामूहिक पातळीवरून सर्वांगीण आवाहन करणे, याला गांधीविचारांत सर्वाधिक महत्त्व आहे. यामुळे हा सामान्यजन त्यांच्या इतर तत्त्वविचारांप्रमाणे साहित्यविचारांतही केंद्रस्थानी असतो.

गांधीजींनी बाराव्या गुजरात साहित्य संमेलनाच्या (१९३६) अध्यक्षपदावरून भाषण करताना, खेड्यांत खरी लोकशाही नांदत असल्याचे, आणि या लोक-शाहीला संस्कारित करण्याचे साहित्यिकांचे कार्य असते; असे प्रतिपादले आहे. गुजरात विद्यापीठाच्या स्थापनेच्या वेळी (१९२३) आपण कोणासाठी साहित्य-निर्मिती करणार आहोत . . . समाजातील काही उच्चभ्रूंसाठी की जनसामान्यांसाठी ? असा प्रश्न त्यांनी उपस्थित केला होता. आणि मला बाणभट्टाची 'कादंबरी' नको असून तुलसीदासाचे रामायण हवे आहे असेही म्हटले होते, कारण जनमानसावर या प्रकारचे साहित्य अधिक शुभंकर संस्कार करते असा त्यांचा अनुभव होता.

गांधीजींची जनसामान्यविषयक या प्रकारची धारणा केवळ साहित्याच्या क्षेत्रापुरती सीमित नाही. ती जीवनाच्या सर्व अंगोपांगांना व्यापणारी आहे. जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत सर्जनशील वृत्तीने जगण्याला व तदनुषंगिक संस्कारशीलतेला गांधीविचारांत अनन्य-साधारण महत्त्व आहे. या प्रकारे जगण्याचे, जीवनास्वाद घेण्याचे जे अनेक मार्ग आहेत, त्यांत साहित्यालाही ते एक महत्त्वाचे स्थान देतात पण त्याचे अवाजवी कौतुक मात्र करीत नाहीत.

गांधीजींना तसे कोणी 'साहित्यिक' मानीत नाही पण त्यांनी साहित्याच्या विविध दालनांत केलेली कामगिरी लक्षणीय आहे. त्यांचे आत्मचरित्र, गीतेवरील भाष्य, वृत्तपत्रलेखन, विविध प्रकारचा पत्रव्यवहार व त्यांनी लिहिलेली 'हिंदस्वराज्य' नावाची पुस्तिका जीवनाच्या नव्या आणि विधायक दिशा दाखविते. नाय-काला त्या दिशेने प्रचोदित करीत राहते. गांधीजींच्या

९. 'I am not built for academic writings action in my domain' हे त्यांचे उद्गार याचेच निदर्शक.

१०. 'यंग इंडिया'; १३ नोव्हें. १९२४.

११. 'हरिजन'; १९ फेब्रु. १९३८.

१२. 'The conception of Spiritual Life in Mahatma Gandhi and Hindi Saints'; R. D. Ranade; पुस्तिका पाहावी.

" Gandhiji Like all dynamic Personalities needed vast medium for the proper and harmonious expression of his creative will. This medium he developed for himself, when he assumed the tremendous responsibility of leading the whole country into freedom through countless social ditches and fences and unlimited dullness of barren politics. This endevour has enriched and mellowed his personality and revealed what was truely significant in his genius." [१३]

या अनुषंगाने पं. जवाहरलाल नेहरू यांचे पुढील उद्‌गारही गांधींजींच्या सौंदर्यवृत्तींचीं वैशिष्टचे लक्षात घेण्याच्या दृष्टीने विचारात घेण्यासारखे आहेत :

" Gandhiji had little sensel of beauty or artistry in man-made objects, though he admired natural beauty. The Taj-mahal was for him an embodiment of forced labour and little more. His sense of smell was very feeble. And yet in his own way he had discovered the art of living and had made of his life an artistic whole. Every gesture had meaning and grace, without a false touch. There were no rough edges or sharp cornersl about him, no trace of vulgarity or commonness, in which, unhappily, our middle class excel. Having found an inner peace he readiated it to others and marched through life's tortuous ways with firm and undaunted step." [१४]

गांधीजींच्या या असाधारण प्रातिभवृत्तीला अभिजात विनोदवृत्तीची हृदयंगम जोड मिळालेली होती. यामुळे त्यांच्याकडे आपआपल्या परीने मान्यवर असलेल्या भिन्न भिन्न वृत्तींच्या, प्रकृतींच्या भिन्न भिन्न प्रांतांतील, देशांतील व्यक्ती त्यांच्याशी मतभेद होऊनही त्यांच्याकडे आकृष्ट होत. मतभेदांमुळे त्यांच्यातील परस्परसौहार्द्राला कधी ढळ पोचल्याचे आढळत नाही.

पण महाराष्ट्रापुरता विचार केल्यास महाराष्ट्रातील तत्कालीन अग्रगामी सुशिक्षितांत गांधीजींबद्दल या प्रकारचे आकर्षण सहसा निर्माण झाल्याचे आढळत नाही. आढळते ती पूर्वग्रहदूषितता. या पूर्वग्रहदूषिततेची राजकीय पार्श्वभूमी यापूर्वी स्पष्ट केलीच आहे.

गांधीजींचा भारतीय राजकारणातील उदय १९२० नंतरचा आहे. आपल्या दक्षिण आफ्रिकेतील कार्यामुळे ते भारताला पूर्वीच सुपरिचित झालेले असले, तरी भारताचे अग्रगण्य नेते म्हणून त्यांना जी मान्यता मिळाली, ती लोकमान्य टिळकांच्या निधनानंतर– १९१९–२० नंतर. पहिल्या महायुद्धाच्या समाप्तीचा व तद्‌नुषंगिक सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक परिवर्तनाचा काळही हाच. १९२० पूर्वीचे जे मराठी ललित-साहित्य आहे त्यात गांधीवादाला पूरक अशा काही छटा आढळतात. उदा०–गडकऱ्यांच्या " पुण्यप्रभाव " नाटकातील नायिकेने–वसुंधरेने आत्मत्यागाने खलनायकाच्या " हृदयस्थ ईश्वराला " जागृत करणे, त्याचे हृदयपरिवर्तन घडवून आणणे किंवा ' भावबंधन ' मधील घनःशामसारखा खलनायक धुंडिराजाच्या निरपेक्ष दयेमुळे वितळणे, अथवा ' राजसंन्यास ' मधील संभाजीने " राजा म्हणजे जगाचा उपभोगशून्य स्वामी " असे घोषित करणे, एकप्रकारे गांधीवादी भूमिकेला जवळचे वाटते. नाटचाचार्य खाडिलकरांच्या " हरिश्चंद्राने " (" सत्त्वपरीक्षा ") आत्मबलावर वेश्यावृत्ती बोकाळलेल्या स्वकालाला खेचून सन्मार्गाला आणण्याची प्रतिज्ञा करणे, किंवा " कीचकवध " नाटकातील ' कंकाने ' (धर्म) कीचकाच्या दुष्ट वृत्तीचे निर्मूलन होते का हे पाहण्यासाठी अखेरपर्यंत प्रयत्नशील राहणे हे वरील वृत्तीचेच गमक म्हणता येईल.

तथापि, याप्रकारची अहिंसात्मक परिवर्तनाची ही भूमिका ऐतिहासिक दृष्टचा तर नाहीच; पण तत्त्वतःही गांधीवादी म्हणता येणार नाही. कारण या मराठी लेखकांना भारतीय तत्त्वविचारांचा परंपरेने प्राप्त

---

१३ ' Truth called them differently '; पृ. १३२; नवजीवन पब्लिशिंग हाऊस, अहमदाबाद.

१४ Jawaharlal Nehru : An autobiography; Page 130; Allied Publishers Private Limited; 1962.

अनुक्रमणिका

झालेला हा एक वारसा आहे. हा वारसा गांधीजींनाही प्राप्त झालेला होताच, पण हा वारसा जसाच्या तसा न स्वीकारता त्याला जे देशकालपरिस्थितीसापेक्ष वळण गांधीजींनी दिले, त्याप्रकारची प्रेरणा गडकरी-खाडिलकरांत नाही. गडकरी तर गांधीजींच्या भारतीय राजकारणातील उदयापूर्वीच अस्तंगत झालेले होते. पण नाट्याचार्य खाडिलकरांनी लो. टिळकांच्या निधनानंतर गांधीजींचे अनुयायित्व पत्करले, तरी त्यांच्या हातून गांधीवादाचा अभिजातपणे पुरस्कार करणारी नाट्यकृती निर्माण झाली नाही. तीच स्थिती शि. म. परांजपेंसारख्या उत्तरकालात गांधीवादी बनलेल्या लेखकाची. खाडिलकरांच्या १९२० नंतरच्या नाट्यकृतीत १९२० पूर्वीचा जोम उरला नाही, असा निर्वाळा मराठी नाट्यसृष्टीचा इतिहास देतो, कारण या मंडळींनी गांधीजींचे जे अनुयायित्व पत्करले होते, ते मुख्यत: तत्कालीन राजकारणाच्या व्यावहारिक संदर्भात. त्यात गांधीवादाच्या तात्त्विक पुरस्काराचा भाग तसा कमी होता.

गांधीवादी मूल्यांच्या मराठी नाट्यसृष्टीतील वितरणाच्या अनुरोधाने विचार करता, लक्षात येणारी आणखी एक बाब अशी की, गांधी-पूर्वकाळात निदान गांधीवादसदृश विचारांचे जेवढे नाट्यात्मक दर्शन घडते, तेवढेही प्रत्यक्ष गांधीयुगात घडत नाही. गांधीयुगातील असहकारितेचे, बहिष्काराचे, पहिलेवहिले आंदोलन ही अनेक दृष्टींनी क्रांतिकारक घटना. पांढरपेशा स्त्री-पुरुषांना कृतिशील राजकारणात भाग घ्यावयास लावणाऱ्या, समाजातील सर्व स्तरांतील व्यक्तींना त्यागाला उद्युक्त करणाऱ्या, त्यांना परस्परांच्या जवळ आणणाऱ्या, त्यांना स्वावलंबनाचे पाठ देणाऱ्या या आंदोलनाने भारतीय जीवनात एक नवे तेजस्वी पर्व सुरू केले. या पर्वाच्या प्रभावातूनच मामा वरेरकरांसारख्या समाजप्रवण नाटककाराचे 'सत्तेचे गुलाम' (१९२२) हे नाटक जन्माला आले. व्यावसायिक दृष्ट्या ते यशस्वीही ठरले; पण त्यातून होणारे गांधीवादाचे दर्शन फारच पृष्ठस्पर्शी आहे. कथानकाची रंगत वाढविणारा एक नवा पोषाखी मसाला, असे त्याला एकंदरीने स्वरूप प्राप्त झाले आहे.

गांधीवादाच्या चित्रणाची ही विशिष्ट अवस्था केवळ वरेरकरी नाट्यसृष्टीपुरती मर्यादित नाही. त्या दिशेने वाटचाल करणारे बरेच मराठी नाटककार, कादंबरीकार आहेत. आचार्य अत्रेंसारख्या उत्तरकाळात काँग्रेसचा टिळा लावलेल्या, वरेरकरांनंतरच्या अग्रगण्य नाटककाराची "वंदे मातरम्", "मी उभा आहे"-सारखी नाटकेही या बाबतीत "सत्तेच्या गुलामा"-चेच कमी–अधिक चलाखपणे अनुसरण करतात.

गांधीवादाचा 'नाटक' या वाङ्मयप्रकाराच्या संदर्भात विचार करता, स्वातंत्र्यवीर सावरकरांनी, गांधीवादी विचारसरणीचा प्रतिवाद करण्याच्या उद्देशाने लिहिलेले 'संन्यस्त खड्ग' हे नाटक वगळता अनुकूल किंवा प्रतिकूल भूमिकेतून पण तत्त्वचिंतनशील धारणेतून गांधीवादाला स्पर्श करणारी नाट्यकृती निर्माण झाल्याचे एकंदरीने आढळत नाही. आणि या अनुरोधाने ज्या नाट्यकृती जन्माला आल्या त्या फारच उथळ स्वरूपाच्या निघाल्या. हाच उथळपणा कमी–अधिक प्रमाणात मराठी कादंबरीतही प्रविष्ट झाल्याचे आढळते. ना. सी. फडके, वि. स. खांडेकर, ग. त्र्यं. माडखोलकर, पु. य. देशपांडे, मामा वरेरकर हे गांधीयुगात उदयास आलेले महत्त्वाचे कादंबरीकार. याच काळात वा. म. जोशी आणि डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांचेही कादंबरीलेखन चालू होते. फडके-खांडेकर-माडखोलकर प्रभृतींच्या तुलनेने जोशी-केतकर हे कादंबरीकार कितीतरी अधिक डोळस वृत्तीचे; साक्षेपी आणि समाजचिंतनाबद्दल, विचार-गांभीर्याबद्दल प्रसिद्ध असलेले वामन मल्हार तर 'तत्त्वचिंतक कादंबरीकार' म्हणूनच ओळखले जातात. 'इंदु काळे आणि सरला भोळे' या त्यांच्या सुप्रसिद्ध कादंबरीचा नायक विनायकराव भोळे गांधीवादी वृत्तीचा, गांधींच्या पद्धतीचा आश्रम काढून खेड्यात राहणारा, पण असे असूनही तो गांधीवादी विचारांशी कुठे तदात्म झाल्याचे आढळत नाही. या कादंबरीचे विचारकेंद्र विनायकराव भोळे हेच आहे. कादंबरीतील सर्वच पात्रे त्याच्याकडून वैचारिक मार्गदर्शनाची अपेक्षा बाळगतात. आपल्यापरीने विनायकराव भोळे त्यांना मार्गदर्शन करतातही, पण या मार्गदर्शनाचे स्वरूप, गांधीविचारांशी संबंधित नसून मध्यमवर्गीय सुशिक्षित महाराष्ट्रीय तरुणांच्या कुटुंबव्यवस्थेशी, तदनुषंगिक व्यावहारिक तारतम्याशी, तडजोडींशी अधिकतर प्रमाणात निगडित आहे.

या कादंबरीच्या नायकाचे महत्त्वाचे विचारसूत्र 'ध्येये म्हणजे दुःखे' आहे. या दुःखातही एक उच्चतर स्वरूपाचा आनंद आहे, अशी या सूचा[illegible] त्यांनी एक

पुस्तीही जोडली आहे. पण कादंबरीचा सारा भर आहे तो दुःखदर्शनावर आणि हे दुःख ध्येयात्मक असण्यापेक्षा कुटुंबजीवनातील नेहमीच्या ताणतणावांशी सर्वाधिक प्रमाणात संबद्ध आहे. या कादंबरीच्या नायकाला भावना दृष्टचा गांधीवाद जवळचा वाटत असला तरी गांधीवादाशी तो समरस होऊ शकलेला नाही.

वस्तुतः तत्कालीन इतर कोणत्याही मराठी साहित्यिकापेक्षा वृत्तितः वामन मल्हार गांधीजींना अधिक जवळ आहेत. अंतर्मुखता, तत्त्वचिंतनशीलता, स्वार्थनिरपेक्षता, सत्यप्रीती व सौजन्य, नैतिक शुचितेचा पुरस्कार, बुद्धीपेक्षा शुद्ध भावनेला, अंतःकरण प्रवृत्तीला प्राधान्य देण्याची वृत्ती, असांप्रदायिकता, आत्मोन्नतीची ओढ, कारुण्यभाव, आधुनिकता आणि परंपरा यांचा देशकालपरिस्थितीसापेक्ष मेळ घालण्याची दृष्टी, ध्येयालाच देव मानण्याचा भाव, सत्त्वभावनेची, 'दैवी संपत्ती 'ची ओढ इत्यादींसारखे वा. म. यांच्या जीवनधारणेचे कितीतरी घटक गांधीवादाशी जवळीक साधणारे आहेत. तत्कालीन इतर अनेक महाराष्ट्रीय सुशिक्षितांपेक्षा वामन मल्हारांची गांधीजींकडे पाहण्याची दृष्टी अधिक निर्मळ होती. त्यांनी गांधी आश्रमाला एकवार भेटही दिली होती. असे असूनही वामन मल्हार गांधीवादापासून मनाने दूरच होते.

ते गांधीवादी न होण्याची कारणे वामन मल्हारांच्या व्यक्तिगत प्रकृतीपेक्षा ती आधुनिक महाराष्ट्रातील प्रबोधनयुगाशी अधिक संबंधित आहेत. महाराष्ट्रापुरते बोलावयाचे तर वामन मल्हार हे आधुनिक प्रबोधनयुगाचे तात्त्विक दृष्टचा परिणतप्रज्ञ अपत्य होते, असे म्हणता येईल. ते स्वतःला आगरकरांचे अनुयायी म्हणवून घेत. आगरकरांनी सांगितलेली व या प्रबोधनयुगाने पुरस्कृत केलेली लोकशाही, व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बंधुता, बुद्धिप्रामाण्य, विकासवाद, मानवनिष्ठा, गतिवाद, इतिहासक्रम इत्यादी मूल्ये वामन मल्हारांनी व्यक्तिगत पातळीवरून आत्मसात करण्याचा व त्यांचा आपल्या परीने निरपेक्ष बुद्धीने प्रचार-पुरस्कार करण्याचा मनःपूर्वक प्रयत्नही केला. ते राष्ट्रीय शिक्षणाच्या उपक्रमांत सामीलही झाले होते. पण या प्रबोधनयुगाचे एकंदर स्वरूप जीवनानुगामी होण्यापेक्षा ते ग्रंथानुगामी, बुद्धिनिष्ठ आणि विशिष्ट व्यक्तिवादाचा पुरस्कार करण्यात मग्न राहिले. त्याला अनेक अंगभूत व परिस्थितिजन्य मर्यादा होत्या. या मर्यादांचे कवच फोडून वामन मल्हारही त्यातून बाहेर पडू शकले नाहीत.

उदाहरणार्थ, स्वातंत्र्य, समता, बंधुता यांची महती, युक्तिवादाने बौद्धिक पातळीवरून समकालीन जिज्ञासूपर्यंत कशी संक्रांत करावी याची काव्य–शास्त्र –विनोदात्मक गुरुकिल्ली वामन मल्हारांना गवसली होती. तिचे आपल्या परीने महत्त्वही होते. पण वैचारिक पातळीवरून स्वीकारलेली ही जीवनमूल्ये प्रत्यक्षातील जीवनव्यवहारांत कशी अस्तित्वात येतील ? कार्यकारी होतील ? यासाठी काय करावयास हवे ? याबद्दल काही ऊहापोह आढळत नाही. "सारा समाज सडला आहे" असे ते "सुशीलेचा देव" मध्ये म्हणतातही. पण हे सडलेपण प्रत्यक्षात कसे दूर करावे ? एखाद दुसऱ्या व्यक्तीला किंवा व्यक्तिसमूहाला भावलेली जीवनमूल्ये सर्व समाजापर्यंत पोचविण्याची निकड निर्माण झाल्यास ती कशी पोचवावी ? दुरितांचे तिमिर कसे घालवावे ? खळांची व्यंकटी कशी दूर करावी ? त्यांचे हृदयपरिवर्तन कसे घडवून आणावे ? यांसारख्या प्रश्नांचा विचार गांधीजींप्रमाणे वामन मल्हारांपुढे साक्षातपणे असल्याचे जाणवत नाही. कारण व्यक्तीने आपआपले नियतकर्म होईल तेवढचा शुद्ध बुद्धीने आणि प्रामाणिकपणे करणे, हीच या प्रबोधनयुगाची तात्त्विक बैठक होती. याला गीतेतील "स्वधर्म" कल्पनेची नवी जोडही वामन मल्हारांसारखी मंडळी देत.

वस्तुतः लोकमान्य टिळकांनीही याच गीतेच्या आधारे याच प्रकारची स्वधर्मकल्पना मांडली होती. पण त्यांची ही कल्पना कृतिशीलतेशी, समाजसंघटनेशी अनुबंधित होती. गांधीजींच्या आचारविचार संहितेवरही याच गीतेच्या 'स्वधर्म' कल्पनेचा पगडा होता. त्यांच्या कृतिशीलतेच्या उगमस्थानी हीच भगवद्गीता होती. 'भगवद्गीता' हा वामनमल्हारांचा सर्वाधिक आवडता ग्रंथ. परंतु त्यांनी गीतेतील 'स्वधर्म'कल्पनेचा अन्वयार्थ लावताना, ही 'स्वधर्म'कल्पना समूहप्रेरित न करता व्यक्तिकेंद्रित पातळीवरच ठेवली. बाकीची परिस्थिती कधी का असेना ज्याने त्याने आपले कर्तव्य योग्य प्रकारे बजवावे, हा वा. मं. च्या स्व-धर्म कल्पनेचा इत्यर्थ. व्यक्तीने आपले हित वैधमार्गाने पार पाडले की समाजाचे हितही यातूनच सिद्ध होते, व्यक्तिहितातच समाजहित अंतर्भूत असते, या इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांतीने मांडलेल्या तत्त्वज्ञानाने, येथील आधुनिक

सुशिक्षितांचा वेदान्ताने सिद्ध झाले असल्याचा हा पुरावा. मराठी साहित्याच्याच नव्हे तर एकंदर मराठी विचार-विश्वाच्या कक्षाही "सदाशिव पेठी" विचारांनी कशा सीमित झाल्या होत्या याचाच हा आणखी एक पुरावा.

मराठी कादंबरीला व विचारांना या कक्षेच्या बाहेर काढण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी करून पाहिला. पण त्याचे संदर्भ केतकरांच्या निखळ उपयुक्ततावादी, समाजशास्त्रीय दृष्टीशी अनुबंधित राहिल्यामुळे हे प्रयत्न गांधीवादापासून दूरच राहिले.

फडके–खांडेकर–माडखोलकर–पु. य. देशपांडे ही मंडळी गांधीवादाच्या पर्यावरणातच उदयाला आलेली; यामुळे गांधीवादाशी या ना त्या प्रकारे ती संबंधित राहिली. प्रसंगोपात्त त्यांच्या कादंबऱ्यांतून गांधीयुगीन राजकीय तत्त्वप्रणालीचे सादपडसाद पुनःपुन्हा उमटताना आढळतातही. पण त्यांची एकंदर पातळी वृत्तपत्रीय चर्चेच्या पलीकडे जात नाही. आणि त्यातही कळत नकळत गांधीवादाच्या विपर्यासालाच ते अग्रस्थान प्राप्त होते. (उदा., ग. त्र्यं. माडखोलकरांची 'मुखवटे' ही कादंबरी.)

ना. सी. फडके या काळातील (१९२०–४०) सर्वाधिक लोकप्रिय कादंबरीकार. आपल्या कादंबरी-लेखनाबाबत लिहिताना, बोलताना आपल्या कादंबऱ्या जीवनातील सर्व अंगांना– त्यात राजकारणही आलेच– स्पर्श करणाऱ्या आहेत, असे ते अभिमानाने सांगतात. पण त्यांचा हा राजकारणस्पर्श किती उथळ असतो, हे सर्वश्रुतच आहे. उदा., त्यांची "प्रवासी" ही तत्कालीन राजकारणावर भर देणारी कादंबरी घेऊ. या कादंबरीचा नायक राजाभाऊ सरंजामे हा गांधीप्रणीत राजकीय चळवळीत भाग घेतो. गांधींनी केलेल्या विविध चळवळींचे उल्लेखही कादंबरीभर पसरले आहेत. एका राजकीय मोर्चात सामील असतानाच राजाभाऊला मृत्यू येतो. पण या झाल्या या कादंबरीच्या बाह्यकडा. आंतरिक दृष्टचा हा नायक मनाने गांधीचळवळीशी कधी समरस झालेला दिसतच नाही. उलट, त्याने चळवळीवर व्यावहारिक पातळीवरून (तात्त्विक नव्हे) टीकाच केली आहे. या राजाभाऊला खरा रस आहे तो नृत्य-गायनादी कलांत. "जयमाला" नावाच्या डान्सर्स पार्टीत, उमा नामक परित्यक्ततेत, गायनाच्या जलशात, या ना त्या निमित्ताने भेटणाऱ्या विविध प्रकारच्या स्त्रियांच्या सहवासात, त्यांचे विभ्रम टिपण्यात. जीवन हा एक प्रवास आहे, तो अकल्पित घटनांनी भरलेला असतो, यात कोण कुणाला आणि कसा भेटेल, हे सांगता येत नाही. या एका ऐसपैस सूत्राचा अवलंब करूनही नायिकादर्शने लेखकाने कादंबरीत स्वैरपणे, यथेच्छपणे पेरलेली आहेत. त्यांच्या 'निरंजन', 'समर-भूमी', 'उन्माद' वगैरेंसारख्या कादंबऱ्यांतही गांधी-चळवळीचे प्रतिध्वनी उमटलेले आढळतात; पण ते सर्व वरील जातीचेच आहेत. प्रा. ना. सी. फडकेंनी गांधीप्रणीत चळवळीत आरंभ काळी भागही घेतला होता. पण आपल्याला हे झेपणार नाही, याचे त्यांना लवकरच भान आले आणि ते या चळवळीतून बाहेर पडले, हेही येथे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.[१५]

फडके यांच्या तुलनेने खांडेकर गांधीवादाशी भावनेने कितीतरी अधिक समरस झाल्याचे आढळते. त्यांचा सामान्यांचा कळवळाही तसा प्रामाणिक आहे. जीवनातील उदात्तता पांडित्याच्या पोकळ बडबडीपेक्षा समाजातील लहान लहान व्यक्तींच्या त्यागावर आधारली आहे. याचेही त्यांना भान आहे[१६] खांडेकरांना भोगवृत्तीपेक्षा त्यागवृत्तीचे, बुद्धीपेक्षा भावनेचे जात्याच आकर्षणही आहे. जगातील सामान्य माणूस कसा सुखी होईल, याची काळजी फक्त समाजवाद आणि गांधी-वादच वाहतात, असे त्यांनी आपल्या 'क्रौंचवध' या कादंबरीच्या प्रस्तावनेत नमूदही केले आहे. (पृ. २४-२५) किंबहुना "क्रौंचवध" या कादंबरीत भावना व बुद्धी यांचे जोडपे कल्पून आधुनिक निषाद या भावना-वधाला कसे सज्ज झाले आहेत, हे रूपकात्मक पद्धतीने त्यांनी विशदही केले आहे. क्रौंचवधाचा लाल शाईत छापलेला उपोद्घात पुढीलप्रमाणे आहे :

"सामाजिक भावना विकासशील मानवीजीवनाचा आत्मा आहे. ही भावना नेहमी तीन प्रकारांनी प्रकट होते. शब्दांनी, अश्रूंनी आणि कृतींनी. काव्य हे या भावनेचे पहिले सुंदर स्वरूप. पण या काव्यातले शब्द कितीही सुंदर असले तरी शेवटी ते वाऱ्यावरच विरून

१५. संदर्भः 'माझ्या साहित्य सेवेतील स्मृती'.
१६. 'गोकर्णीची फुले' प्रस्तावना.

अनुक्रमणिका

जातात. अश्रू हे या भावनेचे दुसरे रमणीय रूप, पण माणसाच्या क्षुब्ध हृदयसागरातून बाहेर येणारी ही मोती शेवटी मातीमोलच ठरतात. डोळ्यांतल्या या पाण्याने मनुष्य स्वतःच्या हृदयातील आगसुद्धा शांत करू शकत नाही, मग जगातला वणवा तो कसा विझविणार ? सभोवतालचे दुःख पाहून व्याकुळ झालेले माणसाचे मन हलके करण्यापलीकडे शब्द आणि अश्रू यांच्यात सामर्थ्य नाही. या भावनेचे तिसरे स्वरूप कृती. ती मानवीप्रगतीला उपकारक होऊ शकते. या स्वरूपात ती तोंडाने किंवा डोळ्यांनी बोलत नाही. ती नेहमी हातांनीच बोलते, स्वतः रक्त शिंपून ती इतरांचे जीवन फुलविते.

शब्द, अश्रू आणि रक्त तिघांच्या उगमांचे स्थान एकच, पण त्यांची जगे किती भिन्न ! ”

खांडेकरांच्या क्रौंचवध कादंबरीचा हा प्रस्ताव संपूर्णपणे इथे उद्धृत करण्याचे कारण, खांडेकरांना जाणवलेला एखादा भाव ते कोणत्या प्रकारे प्रकट करतात, याची कल्पना यावी, हे आहे. मूळची जाणीव प्राथमिक पातळीवर सच्ची असते, पण ही जाणीव—तीभोवती बाह्य अलंकारांचे वेष्टन पडल्यामुळे आंतरिक उत्कटता हरवून बसते, आणि मग या शैलीचाच एक बडिवार निर्माण होतो. तीत वैचारिक फसवेपणा प्रविष्ट होतो. उदा., ‘काव्य हे या भावनेचे पहिले रूप’ असे ते म्हणतात, ते कितपत खरे म्हणता येईल ? दुसरे असे की, ‘काव्यातले शब्द कितीही सुंदर असले तरी शेवटी ते वाऱ्यावर उडून जातात’ असे म्हणण्याला तरी कितपत अर्थ आहे ? आणि जर सारेच शब्द वाऱ्यावर उडून जात असतील तर मग ‘मा निषाद्’ हा आदिकवीचा श्लोक ‘क्रौंचवध’ कादंबरीच्या लेखकापर्यंत पोचलाच कसा ? हा प्रश्न उपस्थित होतो. आपण निर्माण केलेल्या कल्पनाजालात लेखक स्वतःच स्वतःला याप्रकारे हरवून घेत असल्यामुळे खांडेकरांच्या मूळ सात्त्विक आणि प्रामाणिक गांधीप्रवण जाणिवेला सुघटित रूप प्राप्त होत नाही याचे कितीतरी पुरावे त्यांच्या कादंबरीविश्वातून काढून दाखविता येतील (अपवाद, ‘उल्के’सारखी त्यांची एखादी-दुसरी कादंबरी).

प्रेमा कंटक यांची ‘काम आणि कामिनी’, ‘अग्नियान’ किंवा बिवलकरांची ‘सुनीता’ यांसारख्या कादंबऱ्या गांधीवादाला सच्चेपणे सामोऱ्या जाण्याचा प्रयत्न करतात; पण त्यांचा पल्ला फार मर्यादित असतो.

पु. य. देशपांडे हे या काळातील आणखी एक महत्त्वाचे समाजमनस्क कादंबरीकार. यांनी स्वकालीन राजकारणातही भाग घेतला होता. त्यांच्या वृत्तीही तत्त्वचिंतनशील होत्या. पण तेही गांधीवादाशी समरस होऊ शकले नाहीत. एका बाजूला समाजवाद आणि दुसऱ्या बाजूला त्यांच्या मनात रुतलेला तत्कालीन सुशिक्षितांचा व्यक्तिवाद, यांच्या द्वंद्वात ते अडकून पडलेले दिसतात. नंतर ते अध्यात्मवादीही बनले. ‘अनामिकाची चिंतनिका’ नावाचे तत्त्वप्रचुर पुस्तकही त्यांनी लिहिले, पण स्वतःच्या मनातील या निरनिराळ्या प्रवृत्तींचे एकात्म रसायन ते निर्माण करू शकले नाहीत. यामुळे कुठल्याच ‘वादा’चा प्रभावी आविष्कार त्यांची कादंबरी करू शकत नाही.

पुढे १९४० च्या नंतर मराठी कादंबरीविश्वात प्रादेशिक व ग्रामीण स्वरूपाचे लेखन रुजू लागले. श्री. म. माटे यांनी ‘उपेक्षितांचे अंतरंग’ उलगडून दाखविले. मराठी ललित साहित्यिकांना ग्रामीण परिसरातील बहुजन-समाजाकडे आपला मोहरा वळविण्याचा सल्ला साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून दिला (१९४३). पण यात गांधीवादाचा संबंध नव्हता. ती माटे यांच्या एतद्विषयक चिंतन-मनन-अनुभवांची स्वतंत्र स्फुरणे होती. माटे यांनी अस्पृश्योद्धाराच्या बाबतीतही खूप काम केले. या निमित्ताने त्यांचा गांधीजींशी संबंधही आला. पण तत्कालीन इतर अनेक महाराष्ट्रीय विचारवंतांप्रमाणे प्रा. माटेही मनात गांधीवादापासून दूर राहिले.

ग्रामोद्धार हा गांधीवादी चळवळीचा एक पायाभूत पैलू. ग्रामोद्धाराला, अस्पृश्यतानिवारणाला स्वतःला वाहून घेणारे काही महाराष्ट्रीय कार्यकर्तेही या काळात गांधीजींना मिळाले. पण खुद्द ग्रामीण परिसरातून आलेले किंवा ग्रामजीवनावर ललितलेखन करणारे बहुसंख्य लेखक रुचिपालट म्हणूनच ग्रामजीवनचित्रणाकडे वळले असल्याचे दिसते. त्यात ग्रामजीवनातील दुःस्थितीबद्दलची पोटतिडीक आढळत नाही. या एकंदर संदर्भात सानेगुरुजींनी काढलेले पुढील उद्गार खूपच बोलके आहेत—

“गेल्या शंभर पाऊणशे वर्षांत कोणते मराठी पुस्तक खेड्यापाड्यांतून जाऊन पोचले आहे ? खेड्या-





पाड्यांतील जनता हाच खरा महाराष्ट्र आहे. दहा-वीस शहरे म्हणजे महाराष्ट्र नव्हे. महाराष्ट्राचे आवडते कवी व आवडते कादंबरीकार यांचे कोणते काव्य व कोणती कादंबरी, ह्या खऱ्या महाराष्ट्रापर्यंत गेली आहे ? 'महाराष्ट्राचे आवडते' याचा अर्थ, चार सुशिक्षितांचे आवडते, यापेक्षा अधिक नाही. खरा महाराष्ट्र या कवींनी व कादंबरीकारांनी पाहिलेलाही नसतो. या खऱ्या कष्टाळू व श्रमी महाराष्ट्राबद्दल यांना आदर नसतो, प्रेम नसते. बहुजनसमाजाला धार्मिक भावना आवडतात किंवा साध्या रोजच्या सुखदुखा:तील प्रसंगांच्या भावनाही त्याला समजतात. पण या दोन्ही प्रकारच्या भावना आपल्या महाराष्ट्रीय कलावंतांनी भुकेल्याच ठेवल्या आहेत. बहुजनसमाज हा केवढा अनंत व अपार असा कलेचा विषय, किती विविध, किती रसमय, परंतु आपल्याला डोळे नाहीत.[१७] या एका सहृदय गांधीवाद्यांच्या तळमळीच्या उद्‌गारावरून गांधीयुगातील ग्रामीण जीवनाच्या चित्रणाची स्थिती—गती काय होती, याची कल्पना येते.

याच काळात साहित्याच्या क्षेत्रात नवशिक्षित स्त्रिया, जीवनविषयक, नव्या जाणिवेतून आपले भावविश्व रंगवू लागल्या होत्या. काही स्त्रिया सत्याग्रहाच्या चळवळीतही सामील झाल्या होत्या. त्यांचा आत्मप्रत्यय वृद्धिंगत होण्यास याचे साहाय्यही झाले, पण याचे दर्शन या स्त्रीलेखनातून आढळत नाही. हे विश्व स्वतःच्या सीमित जीवनातील 'मानसलहरी' व त्यांचे 'अनिरुद्ध प्रवाह' आविष्कृत करण्यातच मग्न राहिल्याचे आढळते. विभावरी शिरूरकरांचे "कळ्यांचे नि:श्वास" हे यांचे प्रातिनिधिक उदाहरण. या पुस्तकाने तत्कालीन साहित्यविश्वात प्रचंड खळबळ उडवून दिली होती. या खळबळीचे मूळ तसे कोणत्याही व्यापक सामाजिक संदर्भाशी वा एकंदर स्त्रीजीवनाशी संबंधित नाही. विवाहेच्छू पण परिस्थितीने विवाह होऊ न शकलेल्या प्रौढ कुमारिकांचे नि:श्वास या पुस्तकात त्या काळाच्या मानाने खूपच धीटपणे व्यक्त झालेले आहेत. यातील समस्यांना स्त्रीजीवनदर्शनाच्या दृष्टीने महत्त्व नाही असे नाही, पण या समस्यांची चर्चा त्या काळातील विचारवंतांनी फारशी केली नाही. चर्चेचा केंद्रबिंदू बनला तो या पुस्तकाची लेखिका कोण—पुरुष की स्त्री ? हा.

प्रसिद्ध इतिहासकार त्र्यं. शं. शेजवलकर यांनी या निमित्ताने या काळातील निष्ठांचे जे वर्गीकरण केले आहे ते लक्षणीय आहे. यात त्यांनी महात्माजींच्या निष्ठेला 'सात्त्विक' साम्यवाद्यांच्या निष्ठेला 'राजस' तर 'सदाशिवपेठी' निष्ठेला 'तामस' संबोधले आहे[१८]

शेजवलकरांचे हे वर्गीकरण कुणाला मान्य होवो, न होवो. पण एक गोष्ट खरी की, आधुनिक मराठी सुशिक्षित मन सर्वाधिकपणे सद्यःफलदायित्वाकडे, उपयुक्ततावादाकडे सर्वाधिक प्रमाणात झुकणारे आहे. आधुनिक काळात बंगालमध्ये रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, अरविंद, रवींद्रनाथ यांसारखे गूढवादी विचारवंत उदयास आलेले दिसतात. महाराष्ट्रात अशा व्यक्ती अग्रभागी असल्याचे आढळत नाही. येथील विचारवंतांवर पाश्चात्त्य भौतिक संस्कृतीचा किती प्रभाव होता हे स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या 'दोन-शब्दांत दोन संस्कृती' यासारख्या लेखावरून स्पष्ट होते. या लेखात सावरकरांनी श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त भारतीय संस्कृतीचा एकजात धिक्कार केला आहे. व आधुनिक युरोपीय संस्कृतीतील अद्ययावततेचा (up to date new) हिरिरीने पुरस्कार केला आहे.

गद्य साहित्याच्या तुलनेने या काळातील मराठी भावकवितेने गांधीवादाला नसेल; पण गांधी या विभूतीला अंत:करणपूर्वक मानवंदना दिलेली दिसते. त्यात कविवर्य भा. रा. तांबेंपासून बा. सी. मर्ढेकरांपर्यंतच्या अनेक जुन्या-नव्या कवींचा अंतर्भाव होतो. कवी या नात्याने गांधीवादाशी समरस होण्याचा सर्वाधिक प्रयत्न बा. भ. बोरकर यांनी केलेला आढळतो. गांधीजींच्या जीवनावर 'महात्मायन' नावाचे महाकाव्य लिहिण्याचा त्यांनी संकल्पही सोडला होता. या दिशेने त्यांनी काही लेखनही केलेले आहे पण त्यांचा हा उपक्रम तडीला जाऊ शकला नाही, याचे कारण कविप्रकृतीत तर सापडतेच पण त्याबरोबरच चिंतनशील दीर्घकाव्य

---

१७. सानेगुरुजींनी कला म्हणजे काय ? या नावाने What is art या टॉलस्टॉयच्या पुस्तकाचा जो अनुवाद केला त्याची प्रस्तावना.

१८. 'विभावरीचे टीकाकार' – या पुस्तकाची प्रस्तावना; बकुल प्रकाशन, मुंबई.





लिहिण्याची परंपराही या काळात लुप्तप्राय झालेली होती, हेही याचे एक कारण असावे. कवी अनिलांनी 'भग्नमूर्ती 'सारखे खंडकाव्य लिहिले. या प्रकारच्या लेखनाला नवी चालना देण्याचा प्रयत्न करून पाहिला. पण तो त्यांच्यापुरताच मर्यादित राहिला. कारण 'काव्य' याचा अर्थ भावकाव्य, आवेगपूर्ण भावनांचा उत्स्फूर्त आविष्कार म्हणजे काव्य, असे समीकरण या काळाच्या आधीपासूनच दृढमूल झालेले होते. वैणिकता हे केशवसुतप्रणीत आधुनिक सौंदर्यवादी कवितेचे एक महत्त्वाचे लक्षण ठरले होते. पण गांधीवादाच्या संदर्भात या बाबतीत एक विरोधाभासात्मक बाब नोंदविण्यासारखी आहे. ती म्हणजे ही आधुनिक भावकविता गांधीपूर्व काळातच (१९२० पूर्वीच्या) जेवढी सधन, समाजाभिमुख, चिंतनशील आणि श्रेयशोधमग्न होती, तेवढी १९२० नंतर ती तशी राहिली नाही.

उत्तरोत्तर– म्हणजे नवकवितेच्या जन्मापर्यंत तीतील साकल्याचा प्रदेश आखडतच गेला, एका चिमुकल्या अलग बेटावर ती विहार करू लागली. तीच स्थिती मराठी लघुकथेची. आधुनिक कवितेप्रमाणेच आधुनिक कथाही एका चौकटीतच वावरत होती. हा वाङ्मयप्रकार मूलतःच एखादा तत्त्वप्रवाह– त्याच्या घनतेसह– पेलून धरण्यास कितपत सक्षम असतो, हाही प्रश्न आहेच. यामुळे वामन चोरघडेंसारखा एखादा-दुसरा कथाकार वगळता, गांधीवादाच्या दिशेने अन्य कोणी कथाकाराने पावले उचलल्याचे दिसत नाही. चोरघडे काही काळ गांधीजी व विनोबा यांच्या सहवासात वावरल्याची नोंद चोरघडे यांच्या 'जडणघडण' या आत्मचरित्रात आली आहे.[१९] गांधीवादाचा काही प्रभाव चोरघडे यांच्या विचारांवर आढळतोही, पण तो फुटकळ स्वरूपाचा आहे. टॉलस्टायचे 'What is Art?' किंवा काका कालेलकरांचे काही लेखन वाचूनही आपण 'कलेसाठी कला' मानणारे असल्याचेच चोरघडे स्वतःच सांगतात.[२०] गांधीयुगातील महाराष्ट्रीय लेखकांवर विशिष्ट इहवादी जीवनधारणांचा, व्यक्तिकेंद्रित कलाविषयक दृष्टिकोणांचा किती जबरदस्त पगडा होता, याचेच हे निदर्शन. यामुळे गांधीजींबद्दल व्यक्तिगत आदर बाळगूनही बहुसंख्य मराठी लेखक मनाने गांधीवादापासून अलिप्तच राहिले.

वस्तुतः केशवसुतकालापासून १९४०–४१ पर्यंतच्या दीर्घ कालात काव्यलेखन करणारे कविवर्य तांबे, हे मूलतः आध्यामिकवृत्तीचे व श्रेयोमंगलाचा शोध घेणारे गांधीयुगातील एक ज्येष्ठ व श्रेष्ठ मराठी कवी. भारतीय अध्यात्माशी, त्यातील श्रद्धाविश्वाशी त्यांची मानसिक जवळीक होती. एका परंपरागत सश्रद्ध वातावरणात त्यांचे बालपण गेलेले होते. या सश्रद्धतेचे संस्कार तांबे यांच्या जीवनात आरंभापासून अखेरपर्यंत कायम होते.

राष्ट्रीय आंदोलनांना विरोधी असलेल्या संस्थांनी वातावरणात सारे आयुष्य व्यतीत झाले असूनही राष्ट्रीय चळवळीबद्दल त्यांना आंतरिक ओढ होती. टिळक-गांधींबद्दल नितान्त आदर होता. त्यांच्या काही कवितांतून तो प्रकटही झालेला आहे. १९२० मधील गांधीप्रणीत पहिली असहकाराची चळवळ अयशस्वी झाल्याबद्दलचे दुःख त्यांच्या एका कवितेतून ('वाटले नाथ हो') उत्कटतेने प्रकट झाले आहे.

पण ज्याला गांधीवादी प्रवृत्ती असे संबोधिले जाते, त्या जीवनधारणांशी, तांबे तदात्म झाले होते, असे त्यांच्या काव्यावरून तरी जाणवत नाही. कारण तांबे यांच्या जीवनधारणेवर एका बाजूने जरी भारतीय अध्यात्माचा संस्कार झालेला असला तरी दुसऱ्या बाजूने–विशेषतः साहित्य क्षेत्रात त्यांनी जी दृष्टी स्वीकारली होती, तीत प्राधान्य होते, ते शेली, कीट्स, वर्डस्वर्थप्रभृती इंग्लिश रोमँटिक कवींच्या जीवनदृष्टीला. विदग्ध संस्कृत साहित्यशास्त्राचाही– विशेषतः मम्मटाच्या 'नियतिकृतनियमरहितते'च व 'ल्हादैकमय'तेचाही त्यांच्यावर काही प्रभाव होता. यामुळे तांबे यांची काव्यदृष्टी आत्मनिष्ठ, तरल सौंदर्यसृष्टीशी अधिक एकरूप पावलेली होती.

कविश्रेष्ठ म्हणून तांबे यांनी वाल्मीकिवर एक स्तोत्रही रचले आहे. ('जयवाल्मिकी') त्यात,

"हात दिला तू किती बुडल्यांना
धीर दिला किती तू व्यथितांना

---

१९. कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे; १९८१.

२०. प्रस्तावना; 'चोरघडे' यांची कथा.

उरी लाविले किती पतितांना
जय भवनाविक पतितोधारण !"

असे वाल्मीकिबद्दल गौरवोद्गारही काढले आहेत.

'The birth of the muse' या आपल्या लेखात वाल्मीकिचे कौतुक करताना 'Who has been moulding the moral and intellectual life of a nation for over twenty five centuries.' असे उद्गारही काढले आहेत.[२१]

पण प्रत्यक्षातील तांबे यांचा काव्यव्यवहार लक्षात घेतल्यास त्यात आत्मनिष्ठ सौंदर्यवादालाच अग्रस्थान मिळालेले आढळते. या सौंदर्यवादातही अर्थात अध्यात्माच्या (mysticism) छटा आहेत, पण त्यांचा पैसा व्यक्ती व कुटुंब यांच्यापलीकडे सहसा जात नाही. तो अधिकतर प्रमाणात 'रोमॅन्टिक'च राहतो. तांबे यांनी आपल्या एका पत्रात 'I almost hear the mellow of far away bells of magic romantic world.[२२] असे जे उद्गार काढले आहेत ते यथार्थ आहेत. आधुनिक मराठी कविता, केशवसुतांचा अपवाद वगळता 'magic romantic world' नेच कमी-अधिक प्रमाणात प्रभावित झालेली आढळते. कठोर जीवनवास्तवाचे संदर्भ तुलनेने तीत फार कमी आढळतात. या प्रकारच्या वास्तवाचे रोमॅंटिक कवितेला वावडे नसते, नसावे. कारण या वृत्तीत बंडखोरीचे अंग फार मोठ्या प्रमाणात असल्याचे युरोपीय रोमॅन्टिक कविता सांगते. एवढे दूर न जाताही केवळ केशवसुतांची जरी कविता घेतली तरी हा मुद्दा स्पष्ट होतो. केशवसुतांची कविता तांबे यांना प्रिय नव्हती, हेही या अनुरोधाने लक्षात घेण्यासारखे आहे.

या संदर्भात गांधीयुगातच उदयाला आलेल्या वि. वा. शिरवाडकरांचे- कवी कुसुमाग्रजांचे उदाहरण विशेष बोलके आहे. 'क्रांतीच्या जयजयकारा'साठी 'अग्निसंप्रदाया'साठी मानवतेचे निशाण मिरविण्यासाठी त्यांची विशेष ख्याती आहे. आपल्या 'वैष्णव' या कवितेत त्यांनी गांधी या व्यक्तीचा यथोचित गौरवही केला आहे. 'वैष्णव' या नावाची त्यांनी जी कादंबरी लिहिली आहे तीत गांधीचळवळीचे साद-पडसाद उमटलेले आढळतात. पण त्यांचे स्वरूप इतर मराठी कादंबरीकाराप्रमाणेच स्थूल स्वरूपाचे राहिले आहे. या कादंबरीला गांधीप्रणीत १९४२ च्या लढ्याची पार्श्वभूमी आहे. नायक मूळचा एक सामान्य प्राथमिक शिक्षक. गांधींच्या चळवळीत तो कसा ओढला गेला, गांधींच्या चळवळीने त्याचा आंतरअग्नी कसा चेतविला गेला, हे मुळात लेखकाला दाखवावयाचे आहे. परंतु लेखकाच्या या मूळ भूमिकेला पोषक होईल, असे पर्यावरण निर्माण करण्यात लेखक अयशस्वी झाला आहे. यामुळे कादंबरीचा तोल बिघडून गेला आहे. या कादंबरीच्या उत्तरार्धात तर या शिक्षकाचे प्रेरणास्थान गांधीजी न राहता, या शिक्षकाच्या जीवनात योगायोगाने प्रादुर्भूत झालेली एक स्त्री ठरते.

'कल्पनेच्या तीरावर' ही त्यांची आणखी एक कादंबरी. या कादंबरीचे उद्दिष्ट भविष्यकालाचे कल्पनाचित्र ('युटोपिया') रंगविणे हे आहे. मराठीत या पद्धतीने लिहिलेल्या, बहुधा ह्या पहिल्या-वहिल्या कादंबरीने कल्पनेच्या तीरावरूनही गांधीवादाशी जवळीक साधण्याचा मनःपूर्वक प्रयत्न केला आहे असे जाणवत नाही. जाणवते ते कादंबरीतील कामपीडित व्यक्तींचे चित्रण. या काळातील सुशिक्षित मराठी माणसांना गांधींपेक्षा फ्रॉईडचे तत्त्वविचार कळत नकळत कसे जवळचे वाटत होते, हे यावरून सूचित होते. मार्क्स आणि फ्रॉईड या नावांनी या काळात 'ग्यानबा-तुका'चीच एक प्रकारे जागा घेतल्याचा भास निर्माण व्हावा, इतके या नावाचे महत्त्व वाढले होते.

याची कारणमीमांसा खुद्द शिरवाडकरांच्याच खालील उद्गाराधारे करणे शक्य आहे :

"गांधीजींविषयी मला फार आदर वाटतो. पण गांधीवादावर माझा विश्वास नाही. गांधीवाद हा तत्त्वज्ञानापेक्षा जीवनसाधनेचा एक मार्ग म्हणून मला अधिक महत्त्वाचा वाटतो. माणुसकीच्या सामाजिक मूल्यांवर तो आधारलेला आहे, आणि त्याचे निष्कर्ष

२१. 'अप्रकाशित तांबे'; पृ. ४; संपा. व. दि. कुलकर्णी, जयंत वष्ट; मुंबई विश्वविद्यालय प्रकाशन; १९७४.

२२. 'भास्कर रामचंद्र तांबे यांची समग्र कविता'; आवृत्ती चौथी; १९५३; संपादक- प्रा. रा. श्री. जोग; पृ. ३१२; व्हीनस प्रकाशन, पुणे ३०.

अमान्य असले तरी कुठल्याही जीवन क्षेत्रात या मूल्यांचे संरक्षण व्हावे.[२३]

शिरवाडकरांचे हे उद्गार एक प्रकारे गांधीकालीन सुसंस्कृत मराठी कलावंतांच्या गांधीवादविषयक धारणेचे प्रतिनिधित्व करणारे आहेत. यात गांधीजींबद्दलचा व्यक्तिगत आदरभाव जसा व्यक्त होतो तसा गांधीवादाबद्दलचा मानसिक दुरावाही.[२४]

गांधीवादाबद्दलच्या या दुराव्याचे महत्त्वाचे कारण आधुनिक इहवादी मानवतावादाने आध्यात्मिक मूल्यांबद्दल बाळगलेली अढी हे असावे. भारतात तथाकथित अध्यात्मवादामुळे दीर्घकाळ खूपच घोटाळे माजलेले आहेत आणि ते दूर केले गेले पाहिजेत, यात शंका नाही. पण हे करीत असताना, या आध्यात्मिक मूल्यांच्या गाभ्याकडे दुर्लक्ष करणे, त्याकडे पूर्वग्रहयुक्त दृष्टीने पाहणे कितपत इष्ट आहे ? गांधीवादी अध्यात्मवाद हा त्याची परिभाषा बाह्यतः सांप्रदायिक वाटली तरी – तत्त्वतः व व्यवहारतः मानवाच्या भौतिक आणि आध्यात्मिक उन्नयनाची काळजी वाहणाराच नाही काय ? [२५] पण याकडे बहुसंख्य मराठी विचारवंतांचे व कलावंतांचेही दुर्लक्ष होत आलेले आहे आणि गांधी या व्यक्तीबद्दल आदर पण गांधीप्रणीत विचारांबद्दल मात्र पूर्वग्रहप्रबलता ही वस्तुस्थिती वा. म. जोशींपासून वि. वा. शिरवाडकरांपर्यंत दीर्घकाळ मराठी साहित्यात ठाण मांडून बसलेली आहे. मार्क्स, फ्रॉईड, रसेल प्रभृती विचारवंतांच्या विज्ञाननिष्ठ विचारांचे या वर्गाला विशेष आकर्षण निर्माण झाले होते. याची ही बहुधा फलश्रुती असावी. या साऱ्याचे तात्पर्य एकच; गांधीयुगातील सर्जनशील मध्यवर्ती साहित्यप्रवाहाचे आणि गांधीवादाचे गोत्र जुळू शकलेले नाही. ते न जुळण्याचे प्रमुख कारण म्हणजे या साहित्यसंस्कृतीने दीर्घकाळ स्वीकारलेली इहवादी व्यक्तिकेंद्रित विशिष्ट आधुनिक मूल्ये आणि गांधीवादाने या मूल्यांचा आहे त्या स्थितीत स्वीकार करण्यास दिलेला नकार.

सानेगुरुजींसारखा – दुसरा साहित्यिक गांधीवादी दिशेने मनःपूर्वक वाटचाल करू पाहात होता. जनसामान्यांकडून त्याला चांगला प्रतिसादही मिळत होता. परंतु गांधीवादाचा एकंदर आवाका समर्थपणे पेलून धरण्यास लागणारे प्रतिभाबळ सानेगुरुजींजवळ नसल्यामुळे मध्यवर्ती साहित्यधारेवर सानेगुरुजींचा प्रभाव पडू शकला नाही. या धारेने त्यांची उपेक्षाच केली.

या मध्यवर्ती साहित्यधारेला जो तडा गेला तो दुसऱ्या महायुद्धातील संहारकांडाने. पण या आघातामुळे तीत जो बदल झाला, तो गांधीवादाच्या दिशेने होऊ शकला नाही. कारण असे होण्याला जे अनुकूल पूर्वपर्यावरण लागते, तेच मुळी अस्तित्वात नव्हते. यामुळे या इहवादी आत्मकेंद्रित साहित्यसंवेदनेने जी दिशा पकडली. ती 'अस्तित्ववादा'ची मूल्ये म्हणून स्वातंत्र्योत्तर काळातही स्वातंत्र्योत्तर काळातील कोंडमाऱ्यामुळे त्याचा प्रभाव येथील अभिजनवर्गावर कायमच आहे.

स्वातंत्र्योत्तर काळात तर परिस्थितीचे ताण अधिकच वाढत गेले. जे पूर्वीचे उत्साही गांधीवादी कार्यकर्ते होते, ते 'भूदान' सारखी अल्पजीवी चळवळ वगळता, जवळजवळ परागंदा झाल्यासारखे झाले,

२३. वि. वा. शिरवाडकर 'प्रतिसाद'; पृ. १७३; लोकवाङ्मयगृह प्रकाशन, मुंबई; १९७६.

२४. शिरवाडकरांचे वरील उद्गार दुग्ध्यात टाकणारे आहेत. गांधीवादाचा तात्त्विक गाभा बाजूला ठेवला तरी त्यात माणुसकीच्या सामाजिक मूल्यांना असलेले महत्त्व शिरवाडकर मान्य करतात. हे मूल्य टिकविले पाहिजे असेही ते म्हणतात. कुठल्याही जीवन क्षेत्रात त्यांचे रक्षण व्हावे, अशी सदिच्छाही ते व्यक्त करतात. पण हे मूल्य टिकविण्याच्या दृष्टीने कलावंत या नात्याने कोणती भूमिका घेणे शक्य आहे. याबद्दल मात्र ते मौन पाळतात. एखादे तत्त्वज्ञान 'तत्त्वज्ञान' म्हणून अमान्य असले तरी त्यातून प्रतीत होणारा माणुसकीचा गाभा जर महत्त्वाचा असेल तर मानवतावादी कलावंताने तो असा अधांतरी सोडणे कितपत इष्ट म्हणता येईल ? आणि प्रस्तुत उद्गारांत तत्त्वज्ञान आणि जीवनसाधनेचा मार्ग यात त्यांनी जो भेद कल्पिला आहे, तो तरी कितपत संयुक्तिक आहे ? तत्त्वज्ञानाचे अंतिम प्रयोजन जीवनसाधनेला मार्गदर्शन करणे, हेच नसते काय ?

२५. 'For the Poor Economic is the spirituate' असे जे त्यांनी म्हटले आहे ते या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे.

किंबहुना भारतीय विचारविश्वाच्या सर्वच क्षेत्रांत एक किंकर्तव्यमूढता प्रविष्ट झाली. ज्या पोथीबद्ध विज्ञाननिष्ठेवर येथील प्रबोधनयुग उभे होते, ती विज्ञाननिष्ठा दुसऱ्या महायुद्धामुळे डळमळीत झाली. स्वातंत्र्य काळात लोकशाही, समता, बंधुता वगैरे कल्पनांचा औपचारिक पुरस्कार झाला खरा, पण स्वातंत्र्योत्तर काळात याची रोकडी प्रतीती येईल अशी परिस्थिती राहिली नाही. गांधीवादी विचार पेलवत नव्हते, आणि मार्क्सवादाबद्दल स्वप्नाळूपणे काही बोलणे अशक्य झाले होते. अशा परिस्थितीत संवेदनशील मनाच्या नवसाहित्यिकांनी अस्तित्ववादाचा किंवा व्यक्तिकेंद्रित मनोविश्लेषणात्मक रचनातंत्राचा आश्रय घेणे स्वाभाविक होते.

अस्तित्ववादी साहित्याची मूळ धारणा कोणत्याही प्रकारची संप्रदायनिष्ठा न बाळगता आत्मप्रतीत जाणिवेच्या निखळ प्रकाशात विश्वरचनेचा व मानवी जीवनार्थाचा मूलगामी शोध घेणे, ही आहे. साहित्यनिर्मितीसाठी साहित्यनिर्मिती. हे तिचे उद्दिष्ट नाही. जीवनसाधनेचा व जीवनार्थशोधाचा तो एक मार्ग आहे. 'धर्म' आहे. उपलब्ध ज्ञानाच्या व जाणिवेच्या प्रकाशात कमालीच्या वृत्तिगांभीर्याने जीवनाचे विविध स्तर अंतिम टोकापर्यंत जाऊन ते पूर्वग्रहविरहित वृत्तीने तपासून पाहण्याची त्यात धडपड आहे. पाश्चात्त्य देशांत यातून काही अव्वल दर्जाचे साहित्य जन्माला आलेले आढळतेही.

पण मराठी साहित्यात मर्ढेकर, जी. ए. कुलकर्णी, खानोलकर, नेमाडे काही प्रमाणात दिलीप चित्रे, महेश एलकुंचवार यांसारख्यांचे अपवाद वगळल्यास अस्तित्वाच्या आंतरिक गाभ्याला स्पर्श करणारे साहित्यही फारसे निर्माण झालेले नाही. अस्तित्ववादी पवित्रा घेऊन तसे बरेच लेखन केले गेले आहे, पण यात खऱ्या अस्तित्ववादी जाणिवेपेक्षा अस्तित्ववादाचा मुखवटा धारण करण्याचा प्रकारच अधिक प्रमाणात आढळतो.

गांधीवादाच्या संदर्भात अस्तित्ववादाचा येथे विचार करण्याचे कारण दोन्ही 'वादां'ना समान असलेली आत्मशोधाची व जीवनशोधाची तीव्र तळमळ. या शोधाच्या दिशा भिन्न असल्या तरी आज ना उद्या या दोहोंचा समवायी संबंध प्रस्थापित होण्याची शक्यता आहे. पण त्यासाठी पूर्वग्रहांची सारी जळमटे धुऊन निघण्याची आवश्यकता असते. व्यक्तिनिष्ठ जाणिवेचे समाजसापेक्ष जाणिवेशी संवादी नाते, निर्माण होण्याची केशवसुतांच्या भाषेत, "पूजितसे मी कवणाला ? तर मी पूजी आपल्याला, आपल्यामध्ये विश्व पाहुनी पूजी मी विश्वाला"–ची अवस्था जन्माला यावी लागते. पण आधुनिक नवसाहित्यावर आत्मकेंद्रिततेची असलेली घट्ट पकड, या प्रक्रियेच्या आड येत असावी, असे जाणवते. उदा., पु. शि. रेगे किंवा जी. ए. कुलकर्णी यांसारख्या तत्त्वचिंतनशील प्रवृत्तीच्या मान्यवर लेखकांचे साहित्य तपासून पाहिल्यास याचा प्रत्यय येईल. पु. शि. रेगे यांच्या तत्त्वचिंतनशीलतेवर अद्वैतनिष्ठ भारतीय अध्यात्माचीही छाया आढळते. या अध्यात्माचा आदर्श ज्ञानेश्वरांच्या भाषेत 'भ्रमरचि फुले होणे' हा असतो, पण ही प्रक्रिया एवढ्यावरच थांबणे अभिप्रेत नसते. भ्रमर आणि फुले यांच्या अद्वैतानुभूतीतून एकूणच पुष्पसृष्टीचा साक्षात्कार होण्यास वनशोभेची नवनवीन खाणी उघडण्यात तिचे रूपांतर होणे, अपेक्षित असते.

या दृष्टीने विचार करता रेगे यांची 'सावित्री' कादंबरीतील 'सावित्री' सारखी महत्त्वाची व्यक्तिरेखा 'मोर हवा तर आपणच मोर व्हायचं' असे म्हणते. "दुःखाच्या पलीकडच्या सुखाने दुःखाचे निराकरण होते, तर सुखाच्या पलीकडच्या सुखात सुख आणि दुःख दोन्ही सामावली जातात" असे तात्त्विक उंची असलेले उद्गारही काढते.[२६]

पण प्रत्यक्षात सावित्रीची वृत्ती मोर होण्याच्या पलीकडील अवस्थेत प्रविष्टच होत नाही. ती 'स्व'-भोवतीच रुंजी घालीत राहाते. यामुळे तिचा तत्त्वविचार तिच्यापुरता आणि तिच्यापर्यंतच स्थिरावतो. आत्मसांत्वनाचा एक समंजस मार्ग, असे मग त्याला स्वरूप प्राप्त होते. दुःखाच्या अग्निकुंडात प्रवेश करून ती आत्मशोधाचे अग्निदिव्य करीत आहे, असे जाणवतच नाही.

दुसऱ्या महायुद्धातील जागतिक वणव्याच्या पार्श्वभूमीवर लिहिली गेलेली आणि 'रणांगण' हे नाव धारण करणारी विश्राम बेडेकरांची कादंबरी या दृष्टीने पाहिल्यास, येथेही कमी-अधिक प्रमाणात मानवी दुःखांना थेटपणे, व्यापक दृष्टीने व अंतर्मुख वृत्तीने सामोरे

२६. 'सावित्री'; पृ. ७६.

जाण्याचा अभावच जाणवतो. भर राहतो तो कादंबरीतील नायक-नायिकेच्या शोकात्म-प्रेमप्रकरणाच्या दर्शनावर.

या संदर्भात तुलनेने चिं. त्र्यं. खानोलकरांचे आणि जी. ए. कुलकर्णी यांचे साहित्य अधिक लक्षणीय आहे. जी. एं. सारख्या मानवी दुःखाच्या साऱ्या आगडोंबाला एवढ्या प्रखरपणे आणि प्राचुर्याने झोंबणारा अन्य मराठी लेखक आधुनिक मराठी साहित्यात तरी विरळाच.

जी. एं. च्या साहित्यात जीवनार्थाच्या शोकसंदर्भांना टोकाला जाऊन भिडण्याची प्रवृत्ती आढळते. त्यांचा मूलगामी शोध घेण्याचा ते प्रयत्न करतात, पण हे करीत असता शोकसंकुलतेच्या जाळ्यात स्वतःला काहीशा अट्टाहासाने, एकांडेपणे अडकवून घेतात, असेही जाणवत राहाते. अस्सल अध्यात्मवादी जाणिवेत पुष्कळदा या प्रकारच्या अंधाऱ्या रात्रीतील (Dark Night of the Soul) प्रवासाला अनन्यसाधारण महत्त्व असतेही. पण धैर्यशील वृत्तीने पूर्वग्रहविरहित दृष्टीने, मनःपूर्वकपणे हा प्रवास करीत राहिल्यास या अंधाराच्या उदरातूनच नव्या प्रकाशकिरणांचा लाभ होतो. असे या क्षेत्रातील साधकांचे स्वानुभवकथन आहे.

पण जी. एं. च्या बाबतीत असे होत नाही. याचे कारण बहुधा, या प्रकारचा प्रवास करू पाहणाऱ्या प्रवाशाजवळ अनुभूत जीवनानुभवाकडे मोकळेपणाने, सर्वांगीण बाजूंनी पाहण्याची जी लवचिकता असावी लागते, ती जी. एं. त आढळत नाही. उलट, विशिष्ट काळोख्या स्वानुभवांना घट्टपणे चिकटून राहण्याची, तिमिरोपनिषद् आळवण्याचीच प्रवृत्ती, प्राचुर्याने आढळते. यामुळे त्यांची ही शोधयात्रा अखेर कोणीकडून कोणीकडे ? तर तिमिरामधून तिमिराकडे जातीची ठरते.

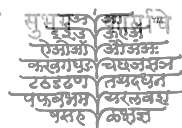
तुलनेने चिं. त्र्यं. खानोलकरांच्या ठिकाणी प्रसरणशील चिंतन वृत्तीचा भाग, अधिक प्रमाणात आढळतो. तीत उत्कटताही आहे. पण या चिंतनशीलतेला संघटित आकार प्राप्त होत नसल्यामुळे धूसरतेत ती विलीन होते.

या पार्श्वभूमीवर मर्ढेकरांचे जीवनचिंतन– त्यातील आधुनिक संवेदनशील मनातील भयाकुलतेच्या व शंकाकुलतेच्या सर्व छटा लक्षात घेऊनही–कितीतरी व्यापक, विविधांगी व भेदक स्वरूपाचे उतरले आहे. त्यात समकालीन जीवनाला गेलेल्या उभ्याआडव्या छेदांची तीव्र, तीक्ष्ण व परखड जाणीव आहे. या जाणिवेच्या आधारे ते समकालीन मूल्यांचा व मूल्यात्मक अधःपतनाचा परामर्श तीव्रपणे, तिखटपणे घेतात. त्यांचे कठोर परीक्षण, विश्लेषण, विच्छेदन करतात. स्वतःच्या सर्व मर्यादांसकट जीवनाला थेटपणे सामोरे जातात. त्यावर 'क्ष' किरणे टाकतात. या जीवनातील प्रश्नचिन्हे उपरोध, उपहास, विडंबने, आर्तता कारुण्य, इत्यादींना स्पर्श करतात. या अनुषंगाने प्रचलित ज्ञान-विज्ञानाची त्यातून निर्माण झालेल्या मूल्यांची चिकित्सक पाहाणी करतात. मानवतेच्या विकसनाच्या दृष्टीने त्यातील त्रुटी उघड करतात. त्यावर उपरोधाचे हत्यार परजतात आणि हे सारे करीत असता मानवी जीवनात व निसर्गात मूलभूतपणे नांदणाऱ्या माणुसकीचे विडंबन चालल्याचा जसा खेद असतो, तसा दुसऱ्या बाजूने गंगेत गगन वितळण्याच्या उदात्त प्रवृत्तीचीही जाणीव असते. केशवसुतांच्या नंतर आधुनिक काळात एवढ्या मूलगामीपणे आणि असांप्रदायिक वृत्तीतून तत्त्वचिंतनाला प्रवृत्त झालेला अन्य कवी वा लेखक आढळत नाही.

प्रस्तुतच्या आत्मभग्न साहित्यनिर्मितीच्या काळात मर्ढेकरी वृत्तीचा जो विशेष गुण जाणवतो तो म्हणजे त्यांनी स्वतःच स्वतःचे तळापर्यंत पाहून केलेले कठोर परीक्षण. या परीक्षणातून स्वतःच्या स्वतःलाच जाणवलेल्या अनेक मर्यादांची प्रकट केलेली प्रांजळ कबुली आणि या मर्यादांचा लोप होऊन तिला व्यापक परिमाण लाभावे यासाठी त्यांनी चालविलेली अतिमनोमय प्रार्थना.

'मी 'चे काठिण्य भंग पावावे, त्यातील कार्पण्य दूर व्हावे, मनीचे आम्ल निघून जावे, जिव्हेचा लोभ जळून जावा. सारा विद्वेष नष्ट व्हावा. सर्वांना पोटाशी घेण्याची बुद्धी उपजावी, ज्ञातहेतूतील मालिन्य गळून पडावे. द्रौपदीचे सत्त्व स्वतःच्या भाषाशरीराला लाभावे, अशा शब्दांत त्यांची ही प्रार्थना प्रकट होते.

त्यांची कठोर आत्मपरीक्षणाची भावना व आत्मलोपाची निखळ ओढ आणि 'येऊ दे वाणीत माझ्या सूर तुझ्या आवडीचे' यासारखे त्यांचे उद्गार भारतीय आध्यात्मिक परंपरेशी जवळीक साधणारे आहेत. त्यात स्वकर्तृत्वाच्या अहंकारविर्सजनाचा तर भाव आहेच, पण त्याबरोबरच 'स्व 'ला परिचित नसलेल्या पण धूसरपणे प्रतीत होणाऱ्या व्यापक जीवनचैतन्याशी एकरूप होण्याची, त्याच्या सुसूत्र आविष्काराचे माध्यम





बनण्याची जी ओढ व्यक्त झालेली आहे, ती विशेष लक्षणीय आहे.

विशिष्ट जडवादी अहंकेंद्री वातावरणात वाढलेल्या व आधुनिक यंत्रयुगाचा भाग बनलेल्या इतर अनेक संवेदनशील मनांप्रमाणे मर्ढेकरांच्या मनालाही संशयवादाचे वेढे पडलेले आहेतच. तथापि या आवर्तातच ते भोवंडत राहात नाहीत. त्यांचा तत्त्ववेध त्यांना या साऱ्याच्या अतीत असे काहीतरी सर्वव्यापी संघटनातत्त्व, सूत्र असल्याचा भाव सूचित करतो. आणि म्हणूनच

> 'हासडल्या तुज शिव्या तरीही
> तुझ्याच आलों पायी लोळत,
> मुठींत धरुनी नाक लाविले
> तव डोळ्यांशी डोळे पोळत'

असे उद्‌गार ते काढू शकतात.[२७] आचार्य स. ज. भागवतांनी मर्ढेकरांना 'पाखंडी संत' असे संबोधले आहे. ते या संदर्भात लक्षणीय आहे.[२८]

मर्ढेकरांप्रमाणेच आधुनिक संस्कृतीच्या स्थितिगतीचा नव्याने शोध घेण्याची, तीतील दूरवस्थेवर अचूक बोट ठेवण्याची, भारतीय व महाराष्ट्रीय परंपरेच्या आधारे व आधुनिक जाणिवांच्या प्रकाशात यातून नवा मार्ग शोधण्याची तत्त्वचिंतक विश्लेषक वृत्ती व ओढ मर्ढेकरांनंतर भालचंद्र नेमाडे यांच्या कादंबरीविश्वात प्रकर्षाने प्रकट झालेली आहे. यासाठी त्यांनी प्रचलित सांस्कृतिक व्यवस्थेचा तात्त्विक गाभा ठरलेल्या विद्यापीठीय शिक्षणव्यवस्थेला केंद्रस्थानी ठेवून तदनुषंगाने आजच्या जीवनव्यवस्थेतील वा अव्यवस्थेतील छेदभेदांचे भेदक स्वरूपाचे विश्लेषण केलेले आहे. आधुनिकता आणि परंपरा यांचे नाते, संवाद कुठे, कसे, किती प्रमाणात निर्माण करता येतील याचा शोध चालविलेला आहे. ही शोधयात्रा तीतील देशीपणाच्या पुरस्कारामुळे गांधीवादाशी एका बाजूने जवळ जाणारी आहे. तथापि ही शोधयात्रा अद्यापि तरी पूर्ण झालेली नाही. ती चाचपडल्या अवस्थेत आहे. झालेल्या प्रवासातून अद्यापि तरी तसे कोणतेही संघटनासूत्र दृष्टिपथात आलेले नाही. अधूनमधून अंधूक आकृती चकाकताना दिसतात आणि लुप्त होतात. याचे कारण आजच्या जीवनवास्तवाला प्रामाणिक राहून शोध घ्यावयाचा तर व्यापक परिणाम असलेले एखादे जीवनसूत्र नजीकच्या काळात हाती येईल अशी परिस्थिती नाही हे आहे. उलट, जी परिस्थिती आहे ती विघटनात्मक प्रक्रियांना वेगाने प्रवर्तित करणारी. यामुळे नेमाडे यांचे जीवनचिंतन एका संभ्रमावस्थेत वावरणे स्वाभाविक आहे. या परिस्थितीत गांधीवादीच काय, पण समग्र जीवनदृष्टीचा स्पर्श असलेला कोणताही तत्त्वविचार संभवणे कठीणच.

कोणत्याही प्रकारच्या आणि कोणत्याही काळातील कसदार साहित्यनिर्मितीला कोणत्या ना कोणत्या तरी पण सर्वांगीण स्वरूपाच्या चैतन्यप्रेरक जीवनधारणांचे साक्षात वा परोक्ष अधिष्ठान असावे लागते. तरच यातून स्फुरण पावणाऱ्या विचारभाव-कल्पना-संवेदनांना, सुसंघटित धार प्राप्त होण्याची शक्यता असते. पण आजच्या जीवनातील कोणत्याही व्यवहाराला कसलेच तात्त्विक अधिष्ठान नसल्याचा सातत्याने प्रत्यय येत असल्यामुळे आजच्या गंभीर प्रकृतीच्या साहित्यनिर्मात्याला प्राचुर्याने जीवनातील उपरोध-विडंबनाच्या दर्शनावर, कडवट अनुभूतींच्या चित्रणावर भर देत राहण्याखेरीज गत्यंतर राहात नाही. यामुळे हे साहित्य एक प्रकारे आवर्तात्मक बनते.

आजच्या समाजसन्मुख साहित्याचा साकल्याने विचार करता इथे आजचे दलित व ग्रामीण साहित्य विचारात घेतले जावे, असे कुणाला वाटल्यास ते स्वाभाविक आहे. आधुनिक मध्यवर्ती साहित्यधारेच्या तुलनेने ते अधिक समाजाभिमुखही आहे, यातही शंका नाही. परंतु या साहित्याच्या निर्मितीत एक प्रकारचे मध्यवर्ती साहित्यधारेचे अनुकरण असल्यामुळे त्या साहित्यातील आत्ममग्नतेची बाधा याही साहित्याला झालेली आहे.[२९]

२७. मर्ढेकरांची कविता; प्रथमावृत्ती; पृ. १६०; मौज प्रकाशन, मुंबई.

२८. आचार्य भागवत संकलित वाङ्मय, खंड दुसरा; संपा. प्रा. अ. के. भागवत; महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई; प्रथमावृत्ती; १९८७; पृ. २५८.

२९. दलित साहित्यिकांपैकी बहुसंख्या साहित्यिकांनी बुद्धधर्माची दीक्षा घेतलेली आहे. परंतु बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानातील प्रज्ञा आणि करुणा यांना असलेले महत्त्व या लेखकांना अद्यापि तरी भावलेले दिसत नाही.

गांधीवादाच्या आरंभापासून आजतागायत निर्माण झालेल्या मराठी साहित्याची गांधीवादाच्या अनुरोधाने केलेली ही पाहाणी कमी-अधिक प्रमाणात सर्वच आधुनिक साहित्याला लागू पडणारी, कारण या आधुनिक मनाची विशिष्ट प्रकारे जडणघडण करणारी इंग्रजी राजवट भारतभरच दीर्घकाळ स्थिरावली होती. इहवाद, विज्ञाननिष्ठा, व्यक्तिस्वातंत्र्य हे या संस्कृतीचे परवलीचे शब्द होते, आहेत. राष्ट्राभिमानाला प्रेरक ठरणाऱ्या इतिहासनिष्ठ स्वरूपाच्या काही पारंपरिक बाबी वगळ-ल्यास पारंपरिक भारतीय मूल्ये कालबाह्य झाल्याची धारणा येथील कडव्या राष्ट्रवादी सुशिक्षित मनातही दृढमूल झाल्याचे आढळते. समाजसुधारकांत तर ती आरंभापासूनच नांदते. गांधीवाद हा या प्रचलित विचारप्रवाहाच्या विरुद्ध उभा राहिला असल्यामुळे ही आधुनिक सुशिक्षित भारतीय मने प्राचुर्याने गांधी-वादविरोधी बनणे, स्वाभाविक होते. आधुनिक सुशिक्षित मनाला प्रिय झालेल्या विशिष्ट 'कलावादा'चा उगमही एक प्रकारे या संस्कृतीतच आहे.

या आधुनिक प्रबोधनयुगातील संस्कृतीने व्यक्तीला पारंपरिक स्वरूपाच्या काही जाचक बंधनांतून मुक्त केले. त्याच्या विकासाला, सर्जनशील उपक्रमांना नव-नवीन क्षेत्रे उपलब्ध करून दिली. या मुक्ततेच्या जाणिवेतून, पिपासेतून स्वच्छन्दवादी साहित्याला उत्तेजन मिळाले. त्याच्या आशयाला व आविष्काराला नवी परिमाणे प्राप्त झाली.

परंतु एकंदर भारतीय संदर्भात या साऱ्यांचा विचार करता, आधुनिक प्रबोधनयुगाचे हे लाभ इंग्रजांच्या येथील वसाहतवादी धोरणांमुळे भारतीयांच्या वाट्याला विधायक स्वरूपात आणि फार मोठ्या प्रमाणात आले नाहीत. मूळ प्रबोधनयुगातील जीवन-विकासाच्या व्यापक कल्पनेची येथे मूठभर सुशिक्षितांच्या कौटुंबिक सुधारणावादात परिणती झाली. सत्तेचे व संपत्तीचे विषम स्वरूपात विभाजन झाले. बहुजन समाज अज्ञानात व दारिद्र्यातच पिचत राहिला. सुशिक्षित–अशिक्षितांतील अंतर वाढत गेले. इंग्रजांच्या विशिष्ट राजकीय आर्थिक धोरणांमुळे येथील परंपरागत उद्योगधंद्यांना अवकळा आली. शेतीवरील ताण वाढला. आर्थिक दृष्टचा हा समाज, समाज या दृष्टीने पूर्वीपेक्षाही अधिक विपन्न झाला.

या दुरवस्थेकडे गांधीपूर्वकाळातील विचारवंतांनी लक्ष वेधले नव्हते, असे नाही; पण ज्या विदारकपणे गांधींनी या साऱ्याची चिरफाड केली, तशी ती पूर्वी कोणी केलेली नव्हती. गांधी एवढेच करून थांबले नाहीत; तर यातून बाहेर पडण्याचा भारतीय परिस्थितीला व परंपरेला पोषक होईल, असा विधायक मार्गही त्यांनी सुचविला. पण इंग्रजांच्या आधुनिक सुधारणा-वादाकडे आकृष्ट झालेल्या येथील बहुसंख्य बुद्धिमंतांना तो 'प्रतिगामी' वाटला. यामुळे प्रत्यक्ष विधायक स्वरूपाच्या कार्यापेक्षा बौद्धिक व वाङ्मयीन स्वरूपाच्या हालचालींवर, उपक्रमांवरच या मंडळींची सर्वाधिक भिस्त राहिली. येथील अभिजनवर्गाचे वाङ्मयीन माध्यमातून प्रबोधन झाले म्हणजे हळूहळू ते स्वाभाविक क्रमाने इतरेजनांपर्यंत पोचेल, असा विश्वास यामागे होता. यामुळे बौद्धिक क्षेत्रात ज्या काही हालचाली झाल्या त्यांच्या कक्षा या मूठभर मंडळींपुरत्याच मर्यादित राहिल्या. आधुनिक काळातील विशिष्ट कलावादाचा जन्म यातच आहे. किंबहुना या कला-वादाची पाळेमुळेच मूलात्मपणे या आधुनिक औद्योगिक संस्कृतीच्या व्यक्तिकेंद्रित उगमाशी संबंधित आहेत.

या संस्कृतीने मानवाच्या श्रम-सौंदर्याचा स्वाभाविक अनुभूतीवर व तदनुषंगिक प्रकृतिजन्य व सहजस्वरूपी कलानिर्मितीच्या प्रेरणेवर, तीतील स्वाभाविक स्वरू-पाच्या व्यक्ती-समाज अनुबंधावर, परस्परप्रेरकतेवर आघात केला. श्रममूल्ये व सौंदर्यमूल्ये यांचे विभाजन घडवून आणले.[३०] स्पर्धाळू ईर्षेने उदरभरणासाठी काबाड-कष्ट करणे व हे कष्ट हलके वाटावेत म्हणून फुरसतीच्या काळात कलेच्या सौंदर्यकुंजात कमलभक्षक वृत्तीने विहार करणे, ही प्रक्रिया यातून जन्माला आली. यातूनच जीवनार्थांना गौण लेखणारे केवलस्वरूपी रूपनिष्ठ, रंजनानुगामी सौंदर्यशास्त्र प्रोत्साहित झाले. पूर्वकालीही रंजनप्रधान किंवा केवळ काव्य-शास्त्र-विनोदात्मक साहित्य निर्माण होत नव्हते असे नाही. पण त्याला धर्मकीर्तनाची प्रतिष्ठा नव्हती. ती या नव्या काळात त्याला लब्ध झाली. किंबहुना धर्म आणि साहित्य यांची फारकतच या संस्कृतीने घडवून

---

३०. मार्क्सचा परात्मतेचा (Eliniation) सिद्धान्त या संदर्भात लक्षणीय आहे.

अनुक्रमणिका

आणली. कर्मठ धर्मधारणांना छेद देण्याच्या दृष्टीने हे काही प्रमाणात स्वागतार्ह ठरले, पण या छेदातून नवा इहवादी मानवधर्म उदित होईल, मानवाचे अतिमानवात (Superman) रूपांतर होईल, अशी जी श्रद्धा होती ती बऱ्याच प्रमाणात धुळीत मिळाल्यासारखी झाली आहे. तिचे रूपांतर एका बाजूने व्यक्तिकेंद्रित किंवा कुटुंबकेंद्रित सुखवादात आणि दुसऱ्या बाजूने समाजाबद्दलच्या औदासिन्यात झाले. या प्रक्रियेचे परिवर्तन झाले ते आधुनिक औद्योगिक क्रांतीमुळे. त्याला विशेष गती प्राप्त झाली ती पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळात. महाराष्ट्रातील ना. सी. फडकेप्रणीत विशिष्ट कलावादाचा प्रारंभबिंदू हाच.

या विशिष्ट कलावादाने एका बाजूने कलेतील आकृतिबंध, रचनातंत्र यांचे आकलन होण्यास काही प्रमाणात साहाय्य केले. तर दुसऱ्या बाजूने जीवनार्थापासून स्वतःला अलग करून घेण्याची कलावंतांना चेतावणीही दिली. वस्तुतः कलेतील रूपनिष्ठ घटकांचे आकलन करून घेत असता, कलेच्या विशिष्ट रूपांचा विशिष्ट जीवनार्थाशी अनुबंध असतो या घटकाकडे दुर्लक्ष होण्याचे कारण नव्हते; पण महाराष्ट्रातील १९२० नंतर प्रचलित झालेल्या विशिष्ट प्रकारच्या या कलावादाने जीवनार्थ व कलात्मकता यांचे नाते नाकारून ऐंद्रिय संवेदनेवर मुख्यत्वे भर देणाऱ्या कलानिर्मितीचाच हिरिरीने पुरस्कार केला.[३१] जे 'जीवनवादी' कलावंत या काळात झाले ते बव्हंशी या काळातील मार्क्सवादाने प्रभावित झालेले होते. यामुळे या काळातील विशिष्ट 'कलावाद' व 'जीवनवाद' वेगवेगळ्या कारणांनी गांधीवादविरोधातच उभे राहिले, पण त्यातही प्रभावित होता तो विशिष्ट 'शुद्ध कलावाद.'

परिणामतः या मंडळींच्या मते गांधीवादी साहित्यविचार सौंदर्यद्रोही व मागासलेला गणला गेला. गांधीवादाला सौंदर्याच्या क्षेत्रात काही स्थान नाही, असा ग्रह दृढ झाला. गांधीवादाने कलेच्या किंवा साहित्याच्या संदर्भात उच्च संस्कारक्षमतेचा धरलेला आग्रह म्हणजे बोधवादाला निमंत्रण मानले गेले. ऐंद्रिय संवेदनाप्रचुर साहित्यावर अवाजवी भर देण्याविरुद्धची गांधीवादी प्रतिक्रिया रसवर्ज्यतेची गमक ठरली. कलावंताला त्याच्या सामाजिक उत्तरदायित्वाची जाणीव करून देणे म्हणजे कलावंताच्या आविष्कारस्वातंत्र्यावर गंडांतर आणणे असे समीकरण मांडले गेले. 'My experience has proved to my satisfaction, that literary training by itself adds not an inch to ones own moral height and that character building is independent of literary training.' असे जेव्हा गांधीजी म्हणतात[३२], तेव्हा प्रचलित स्वायत्ततावादी साहित्यसंस्कृती गांधीवादविरोधात उभी राहणे, स्वाभाविक आहे. हा विरोध समर्थनीय करण्यासाठी त्याला मग तात्त्विक मुलामा चढविण्याचाही प्रयत्न होऊ लागतो.

उदाहरणार्थ, अव्वल दर्जाच्या साहित्यनिर्मितीच्या प्रेरणेमागे जीवनातील गूढता उलगडून पाहण्याची उत्कट ओढ असते पण गांधीवादात या प्रकारच्या जिज्ञासेला काही अवसर नसतो वगैरेसारखे म्हणणे खरे तर अव्वल दर्जाच्या अध्यात्मवादात जीवनार्थाच्या गूढ प्रतीतीवर व तिच्या नवनव्या पैलूंच्या दर्शनावर जेवढे महत्त्वाचे स्थान आहे, तेवढे अन्य कोणत्याही जीवन क्षेत्रात क्वचितच आढळते. 'One step is enough for me' असे जेव्हा गांधीजी म्हणतात; तेव्हा त्यांना ही गूढताही अभिप्रेत असते, पण या सत्याकडेच दुर्लक्ष केले जाते. कोणत्याही तत्त्वप्रणालीचे सोयीपुरते आणि सोयीनुसार अन्वयार्थ काढले जातात.

कलावादी भूमिकेच्या चक्रव्यूहात गुरफटलेल्या साहित्यिकांच्या संदर्भात वरीलसारख्या प्रतिक्रिया संभवणे, एक वेळ स्वाभाविक म्हणता येईल; परंतु प्राचीन भारतीय साहित्याचे व कलेचे रसरहस्य उलगडून दाखविणारी, धर्मश्रद्धा व कलानिर्मिती . यांच्या अन्योन्याश्रयी अंगांवर विविध पद्धतीने प्रकाश टाकणारी, गांधीवादाचे अनेक दृष्टींनी स्वागत करणारी आनंदकुमारस्वामींसारखी कलाकोविद व्यक्तीही जेव्हा 'गांधीजीं'ना नीतीचे संत म्हणून समजता येईल; परंतु सौंदर्याचे संत असे त्यांना समजता येणार नाही

३१. न. चिं. केळकरांच्या 'काव्यदृष्टी' हा 'साहित्य खंडातील' लेख किंवा फडके यांचे 'प्रतिभासाधन' ग्रंथातील यासंबंधीचे विवेचन पाहावे.

३२. Ronald Wilson : Writings of Gandhiji.

असे उद्‌गार काढते,[३३] तेव्हा प्रश्न पडतो. सौंदर्याचेच प्राचुर्याने आयुष्यभर चिंतन-मनन करणारी व्यक्ती, काही वेळा या सौंदर्याच्याच प्रेमात केवळपणे गुरफटत जाते असे तर नसेल ना? अशी शंका डोकावू लागते.

वस्तुतः संत किंवा योगी (Mystic) म्हटला की तो सत्य-शिव-सुंदर या त्रयींचा भोक्ता व यांच्या अंतिम अद्वैतावर श्रद्धा बाळगणाराच असतो. गांधीजी स्वतःला 'योगी' म्हणवून घेत नसले तरी त्यांची एकंदर जीवनधारणा, आचार-विचार-उच्चार या वृत्तीला धरूनच होत्या. योग्याचेही पुन्हा त्या त्या व्यक्तींच्या प्रकृतिधर्मानुसार वा त्याने स्वीकारलेल्या साधनमार्गानुसार 'कर्मयोगी', 'ज्ञानयोगी', 'कलायोगी' असे उपप्रकार कल्पिले जातात.[३४] या साऱ्यांचे अंतिम उद्दिष्ट एकच असते, पण साधनेचा प्रकार वेगवेगळा असतो. या अनुरोधाने गांधीजींना 'कर्मयोगी' असे म्हणता येईल. व त्यांना समकालीन असलेल्या महर्षी अरविंद व रवींद्रनाथ ठाकूर यांना अनुक्रमे 'ज्ञानयोगी' व 'कलायोगी' असे संबोधता येईल. रवींद्रनाथांप्रमाणे अरविंदांनी मोठ्या प्रमाणात काव्यसाधना केली आहे आणि समीक्षात्मक लेखनही केले आहे. 'सौंदर्य' या मूल्याचा व त्याच्या अंगोपांगांचा गांधीजींनी या प्रकारे कधी विचार केला नाही. तो त्यांचा स्वभावधर्मही नव्हता. यामुळे त्यांची याबाबतची विधाने सकृद्दर्शनी ढोबळ किंवा चुकीची वाटण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. पण यावरून 'गांधीजी सौंदर्याचे संत नव्हते' यासारखे टोकाचे विधान करणे विपर्यासात्मक ठरण्याची शक्यता आहे. कारण गांधीजींची याबाबतची अनुभूती कोणत्याही अध्यात्मवादी वृत्तीला संवादी अशीच होती. उदाहरणार्थ, त्यांची 'निसर्गसौंदर्यविषयक धारणा'[३५] व प्रार्थनेला संगीताची जोड देण्याची त्यांची वृत्ती.

गांधीवाद व कलानिर्मिती यांच्या बाबतीत आणखी एका प्रश्नाचा विचार प्रस्तुत स्थळी करावासा वाटतो :

गांधीजींच्या अवतरणाची पुष्कळदा बुद्ध वा ख्रिस्त यांच्या अवतरणाशी तुलना केली जाते. पण बुद्ध वा ख्रिस्त यांच्या अवतरणामुळे कलानिर्मितीला ज्या प्रकारची चालना मिळाली तशी गांधीवादातून मिळाल्याचे अद्यापि तरी निदर्शनास येत नाही याचे कारण काय असावे? असा हा प्रश्न आहे.

याबाबत असे म्हणता येईल की, बुद्धधर्म वा ख्रिस्तधर्म यांच्याभोवती ज्या प्रकारचे धार्मिक पर्यावरण होते, ज्या प्रकारे धर्म आणि कला यांचे नाते प्रस्थापित झाले होते, तसे ते आधुनिक युगात उदयाला आलेल्या गांधीवादाबद्दल होणे अशक्यच. खेरीज गांधीवादात जरी धार्मिकतेला महत्त्व असले तरी सांप्रदायिक अर्थाने त्याचा धर्म बनलेला नाही. गांधीवाद ही एक जीवनदृष्टी आहे; धर्मपंथ नव्हे. यामुळे सांप्रदायिक धर्मविश्व तदनुषंगिक विधिविशेष व कलानिर्मिती यांच्या बाबतीत जी आणि ज्या प्रकारची विधाने केली जातात, तशी ती गांधीवादाबद्दल करणे युक्त ठरत नाही.

या अनुषंगाने आणखी एक मुद्दा उपस्थित होतो तो असा की, आजवर अनेक कारणांनी गांधीवादाला संवादी वा समानधर्मीय साहित्यकृती विशेषत्वाने निर्माण झाली नाही हे खरे; पण भविष्यकाळात ती निर्माण होण्याची शक्यता कितपत संभवते?

या बाबतीत भविष्यवेत्त्याच्या थाटात काही बोलणे इष्ट नाही. तथापि एकंदरीने विचार करता, नजीकच्या काळात तरी ही शक्यता कमी दिसते. मात्र या बाबतीत एक म्हणता येईल : आजची अणुयुद्धाची व सर्वसंहाराची धास्ती, विज्ञानाच्या अव्यवस्थित उपयोजनाने आजच्या औद्योगिक संस्कृतीला आलेले वेढेतेढेपण, वाढती

---

३३. वि श्री. नरवणे : आनंदकुमारस्वामी 'व्यक्ति आणि विचार'; पृ. ११३; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे; १९८५.

३४. R. D. Ranade यांचा 'Mysticism in Maharashtra' हा ग्रंथ व त्या ग्रंथातील या संदर्भात केलेली वर्गीकरणे जिज्ञासूंनी पाहावीत.

३५. "When I admire the wonder of a sunset or the beauty of the moon my soul expounds in the worship of the creator, try to see Him. He is merciful in all these creations"– यंग इंडिया; १३ नोव्हेंबर १९२४.

अनुक्रमणिका

स्वार्थवृत्ती, पर्यावरणातील प्रदूषणता, परस्परांविषयीचा अविश्वास, असुरक्षितता इत्यादींसारखे आजच्या जीवन-व्यवस्थेचे किंवा अव्यवस्थेचे विविध घटक लक्षात घेता, सार्वत्रिक स्वरूपाची किंकर्तव्यमूढता प्रसृत होत चालली आहे. प्रचलित जीवनमूल्यांची नव्याने चिकित्सा करण्याची, श्रेयशोध घेण्याची निकड जाणवू लागली आहे. या निकडीतून उद्याच्या जगात प्रचलित औद्योगिक संस्कृतीविरुद्ध ठामपणे उभा असलेला गांधीवाद हा जवळचा वाटण्याची शक्यता आहे. " गांधी " बोल-पटाची सार्वत्रिक लोकप्रियता ही याची एक दूरस्थ किंवा धूसर निशाणी. आजच्या साहित्यविश्वात "देशी-पणा"च्या संकल्पनेबद्दल नव्याने होत असलेली चर्चा हीही या संदर्भात उल्लेखता येईल.

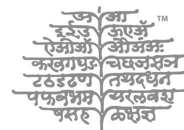
गांधीवादी धारणेतून साहित्यनिर्मिती करणे म्हणजे भौतिक आणि नैतिक पातळीवरील विविध प्रकारच्या समस्यांना, संघर्षांना कृतिशीलपणे सामोरे होऊन या संघर्षांची फलनिष्पत्ती प्रत्ययपूर्ण रीतीने शब्दांकित करणे. एक व्रत म्हणून गांधीवादाचा अवलंब करून एखादा साहित्यिक सर्जनप्रवण प्रयोगशील वृत्तीने जगत जगत त्या अनुषंगाने प्रतीत होणारे जीवनानुभव व भावानुभव साहित्यमाध्यमातून जर प्रकट करू शकला तर गांधीवादाशी जवळीक साधणाऱ्या साहित्य-निर्मितीला नव्याने चालना मिळू शकेल.

गांधीवादातील परिमाणबहुल क्षमता, परंपरा-संदर्भ, त्यांची पुनर्मांडणी करण्याची निकड, प्रसरणशील तत्त्वचिंतनाभिमुखता, नाटचात्मकता, कारुण्यबुद्धी, काव्यात्मकता, नित्यनूतनता ' इत्यादी घटक ' लक्षात घेतल्यास या साऱ्यांना सामावून घेऊ शकेल असा एखादा जुना आदिबंध शोधून त्याचे नव्या दृष्टीने उपयोजन करण्याची क्षमता प्राप्त करून घेतल्याखेरीज गांधीवादाला साहित्य क्षेत्रात न्याय देता येईल असे वाटत नाही.[३६] पण हे शिवधनुष्य पेलण्याची क्षमता असलेला समर्थ लेखक आज तरी मराठी सारस्वतात दिसत नाही. उद्याचे कुणी सांगावे ?

३६. सानेगुरुजींनी याच प्रमाणात आपल्या ' आस्तिक ' कादंबरीत या दिशेने पावले टाकण्याचा उपक्रम केला आहे. या उपक्रमाचा पैस श्री. अरविंदांच्या ' सावित्री ' या महाकाव्यात प्रतीत होतो.

* *

अनुक्रमणिका





उद्योजकता आणि हिंदुधर्म

सी. पं. खेर

उपोद्घात

आर्थिक विकासाचे इंजिन 'नवी रीत' आहे असे शुंपेटर या अर्थशास्त्रज्ञांनी प्रतिपादिले आहे. 'नवी रीत' म्हणजे नवी उत्पादनक्रिया, नवे यंत्र, नव्या पद्धतीने उत्पादक घटकांची जोडणी, नव्या वस्तूंची निर्मिती इत्यादी. रूढ अर्थव्यवस्थेहून वेगळे. नव्या रीती अमलात आणण्यास नवे उद्योग लागतात; रूढव्यवस्थेशी झगडणारे नवे नेते लागतात. तेच उद्योजक. उद्योजक हा संशोधक असेलही. पण संशोधनासाठी संशोधन चालू राहू शकते. ते व्यवहारात, उत्पादनक्रियेत अमलात आणण्याचे महत्त्वाचे कार्य उद्योजकाचे आहे.

अशा उद्योजकांचा अभाव हा आर्थिक विकासात मोठा अडसर आहे. तेव्हा साहजिकच असा प्रश्न येतो की, अप्रगत देशांत उद्योजकांचा अभाव का असतो ? या प्रश्नाची पुढची पायरी म्हणजे उद्योजक कसे निर्माण करावेत ? त्यांना शोधावे कसे व शोधून कोणते व कसे प्रशिक्षण द्यावे ? प्रशिक्षण मिळालेले (प्रशिक्षणासाठी वृत्तिवेतन मिळू शकत असल्याने निवड समितीतील सभासद आपले प्यादे पुढे करण्याचा प्रयत्न करीत असल्याने) सगळे प्रशिक्षित उद्योजक होऊ शकतील काय ? या पुढच्या प्रश्नाची चर्चा या लेखात मी करणार नाही. भारतात उद्योजकांचा अभाव का निर्माण झाला, त्याला कोणती बंधने कारणीभूत झाली, या प्रश्नांची मांडणी मी या लेखात करणार आहे.

यापूर्वी या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न झाला नाही असे नाही. समाजशास्त्री समाजाने ठरविलेल्या जीवनमूल्यांचा यासाठी शोध घेतात. मानसशास्त्रीय चिकित्सेत संपादनाच्या–अर्जनेच्या–प्रेरणेला महत्त्व दिले आहे. अर्थशास्त्राने वाढत्या बाजाराला जनक ठरविले आहे. महायुद्धे, सतत होणारी आक्रमणे व त्यांतून सतत पराभव म्हणजे राजकीय अस्थैर्य व पराभूत वृत्तीचा उद्भव असे उद्योजक पुढे न येण्याचे कारण सुचविले गेले आहे. म्हणजे प्रत्येक शास्त्र आपापल्या कोनातून याकडे पाहात आले आहे. यातून भारतीय संदर्भात त्याच्या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवर समग्र चित्र उभे राहात नाही. अर्थात याचे ठोस उत्तर मला सापडले आहे असे मला सुचवावयाचे नाही. पण हिंदुधर्माच्या कुंपणामुळे आपल्याकडे उद्योजक निर्माण झाले नाहीत की काय ? या मला छळणाऱ्या प्रश्नाला वाचा फोडण्याचा इथे नम्र इरादा आहे.

– २ –

उद्योजकाचे कार्य

नव्या रीतींचा प्रेरक उद्योजक आहे. ती प्रेरणा सर्वसामान्य नव्हे. काही व्यक्तींतच ती आढळणारी आहे. उद्योजकाचे विशेषत्व प्रकट करणारे गुणधर्म पुढीलप्रमाणे मानले गेले आहेत :

१) आकांक्षा बाळगणारा. कर्तृत्व गाजविण्याची ओढ असणारा. साहसी. फारशी (जुगार म्हणण्याइतकी) नाही तरी थोडी (काही यशाची खात्री देणारी) जोखीम पत्करण्याची तयारी असणारा.

२) प्रयत्नवादी; त्यासाठी श्रम करण्याची तत्परता; घेतले काम कार्यक्षमतेने करण्याचा ध्यास असणारा; दृढ आत्मविश्वास बाळगणारा.

३) कल्पकता, सर्जनशीलता, योजकता असणारा; शिस्त बाळगणारा, व संधी पकडणारा.

४) कामात अधिक तृप्ती मिळवणारा. याचा अर्थ, धनप्राप्तीची अपेक्षा/प्रयत्न नसतो असे नव्हे. धन हवेच. कारण तेच कष्टाचे दृश्य फळ आहे; राहणीचे मान उंचावण्याचे साधन आहे; प्रतिष्ठा मिळवून देणारे आहे. तसेच ते धनसंचयाचा स्रोत सुरू करणारे, भांडवलाची वाढ करणारे, उद्योग फुलविणारे व आत्मविश्वास वाढविणारे आहे.

५) भौतिकवादी—> सुखानंदवादी, (भोगवादी नव्हे; लोभी नव्हे.) चौकस. विज्ञाननिष्ठा असणारा; सुधारणा करण्यास तत्पर (उदासीन नव्हे).

अनुक्रमणिका

उद्योजक म्हणजे कारखानदार असे जे समीकरण मानले जाते ते अचूक नाही. संकरित बीजे, खत, सिंचन व यांत्रिक अवजारे वापरणारा म्हणजे थोडक्यात आधुनिक शेती सुरू करणारा शेतकरी उद्योजकच होय. कारखानदारीत भांडवल पुरवणे, व्यवस्थापन करणे, जोखीम घेणे, उद्योग उभा करणे ही कार्ये पूर्वी, व सुरुवातीला, एकाच व्यक्तीत/कुटुंबात एकवटलेली असत. त्यांचे आता विभाजन झालेले आहे. भांडवल पुरविणाऱ्या व व्यवस्थापक तयार करणाऱ्या संस्था पुढे आल्या आहेत. उद्योजकांचे नवी रीत अमलात आणणे व त्यापायी जोखीम घेणे हे मूलभूत कार्य ठरले आहे.

मागासलेल्या देशात (प्रदेशात) पुढारलेल्या देशातील (प्रदेशातील) तंत्र आयात होते, किंवा त्या तंत्राच्या आधारे, इथे बहुराष्ट्रीय कंपन्या कारखाने काढतात, किंवा तिकडील तंत्राचा इकडील परिस्थितीला जुळवून स्वीकार केला जातो. याला नवप्रवर्तन/नवी रीत म्हणावयाचे का? मागासलेल्या देशात उत्पादनव्यवस्थेत बदल घडवून आणणारी ही रीत, पुढारलेल्या देशाच्या दृष्टीने नक्कल असली तरी, नवीनच असते. शिवाय इथल्या परिस्थितीला जुळेलसा त्यात बदल करणे आवश्यक असते. त्या दृष्टीने इथे ती नवीनच असते. तसेच मागास भागात शेतीत नवे तंत्र अमलात आणल्यास ते त्या भागात नवेच असते. ते प्रथम अमलात आणल्यास उद्योजकच म्हणावे लागते. याच्या मागून जाणारे, याच्या पावलावर पाऊल टाकणारे मात्र शास्त्रीय अर्थाने उद्योजक नव्हेत.

व्यापारी हा उद्योजक नव्हे. उत्पादक आणि उपभोक्ता यांमधला दुवा म्हणजे व्यापारी; इकडचा माल तिकडे विकणारा, ठोक खरेदी करून किरकोळ विकणारा, दलाली करणारा तो व्यापारी. माल आणि पैसा अल्प काळात फिरवीत ठेवून लाभ उठवणारा. उलट, उद्योजकांची गुंतवणूक दीर्घकालाने (सहसा तीन ते पाच वर्षे) फलद्रूप होणारी असते. नव्या उपक्रमाला भांडवल लागते. ते कदाचित व्यापारी लाभातून उभे करता येते. म्हणजे व्यापारी कुटुंबातून उद्योजक निर्माण होऊ शकतात (तशी उदाहरणे आहेत), परंतु त्यांची कार्ये भिन्न आहेत.

आर्थिक कुंठितता नाहीशी व्हावयाची असेल, उपासमार घडविणाऱ्या, जेमतेम निर्वाह चालविणाऱ्या, दारिद्र्यात खितपत ठेवणाऱ्या व्यवस्थेपासून सुटका होऊन विकासाकडे झेप घ्यावयाची असेल तर समाजात उद्योजकांची संख्या जास्तीत जास्त व सतत वाढत राहणारी हवी. त्यासाठी उद्योजक निर्माण होतील अशी समाजव्यवस्था, धारणा हवी. तशी प्रवृत्तीपर मूल्ये समाजाने पुरस्कारावयास हवीत. आरोग्य, तेज, धन, बुद्धी, ऐश्वर्य आणि आनंद पोसणारे तत्त्वज्ञान समाजाने स्वीकारावयास हवे. कायद्याचे प्रोत्साहन व संरक्षण हवे. शासनाचा नेट हवा. रेटा नसला तरी निदान अडसर नसावा. उद्योजक वृत्तीच्या पोषणाचे समाजाच्या तत्त्वज्ञानाशी अतूट नाते आहे. इथे धर्माचा– शास्त्र आणि रूढींचा–संबंध येतो.

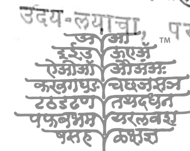
– ३ –

१) एकछत्री राज्याची व प्रशासनाची उणीव

हिंदुस्थानात उद्योजक निपजलेच नाहीत काय? का इंग्रजांनी इथे स्थिरपणे पाऊल टेकवल्यानंतर म्हणजे १७५७ च्या प्लासीच्या लढाईनंतर अशी अवस्था झाली? का इंग्लंडमध्ये (१७१४ पासून) यंत्रांचा शोध लागल्यापासून आपली पीछेहाट झाली? मग यंत्रांचा शोध पश्चिमेतच कसा लागला? शोध गरजेतून उद्भवणारा असेल तर इथे तशी गरज नव्हतीच की काय?

हा असा प्रश्न उपस्थित करताना हे गृहीत असते की आपली पीछेहाट झाली ती इंग्रजांच्यामुळे व त्यापूर्वी हिंदुस्थान म्हणजे एक सुवर्णयुग होते. पण उपलब्ध इतिहास पाहिला तर हे गृहीतकृत्य केवळ अंधश्रद्धा व भोंगळ कल्पना ठरते.

इथे हिंदुस्थान हा शब्द मी सिंधू नदीच्या पूर्वेकडील प्रदेश या अर्थी वापरला आहे. १९४७ च्या स्वातंत्र्यानंतरचा तो भारत. स्वातंत्र्याआधी भारत कधीच एकछत्री राज्य नव्हते. इंग्रजांच्या अधिपत्याखाली हिंदुस्थानचा बराच भाग होता. पण मधून टेंगूळ आल्यासारखी, अलगशी ६०० वर संस्थानेदेखील होती. हा काळ वगळला (१८१८ ते १९४७) तर हिंदुस्थानचे ऐतिहासिक दृष्टीने चार वेगवेगळे भाग पडतात. उत्तरेतले सिंधू-गंगेचे खोरे, मध्य व पश्चिम व्यापणारे विंध्य पर्वताखालील दख्खनचे पठार, खाली दक्षिण व बाजूचा ओरिसा (कलिंग) व पूर्वेकडील बिहार व बंगाल. या भागांचा राजकीय इतिहास भिन्न, अनेक राजघराण्यांच्या उदय-लयाचा, परस्परांवरील





आक्रमणांचा, लढायांचा दिसून येतो. यात प्रामुख्याने इतिहासाचा बराच प्रकाशझोत सिंधू-गंगेच्या खोऱ्यावर पडलेला दिसतो.

उत्तर हिंदुस्थान मौर्य (ख्रि. पू. ३२२–२३२), गुप्त (इ. स. ३२०–५५०) या काळात व मुघल साम्राज्याचा कळस गाठलेल्या अकबराच्या (इ. स. १५५६ ते १६०५) कारकीर्दीत एका छत्राखाली होता. यात सत्ता मध्यवर्ती ठेवण्याचा व प्रशासनाची काही घडी बसविण्याचा प्रयत्न झाला होता. पण एवढा काळ वगळला तर या कालाआधी, मध्ये व नंतर तो छोटया-मोठया राज्यांतून व नवाबशाहीतून छिन्नभिन्न झालेला दिसून येतो.

महाभारत कालापूर्वी 'भारतवर्ष' नावाने एक वाटला तरी त्यातील प्रदेश आजच्याइतका व्यापक नव्हता. महाभारत युद्धाचा काळ ख्रि. पू. १००० वर्षे असा समजला गेला आहे. या युद्धाचा त्या आधीच्या विविध प्रदेशांतील राजघराण्यांना जिंकून (अश्वमेध यज्ञ) एक सार्वभौम साम्राज्य स्थापन करण्याचा प्रयत्न होता असे मानले तरी त्यात सगळी कर्तृत्ववान पिढीच नेस्तनाबूत झाली. व पुढे सगळा सहाशे वर्षांचा अंधकारच दिसून येतो. शिवाय महाभारत हा एक कौटुंबिक सूडाचा प्रवास म्हटले तर परस्परांचा सूड घेण्याची, दुसऱ्याला नामोहरम करण्याची, त्यासाठी आवश्यक तर परकीयांचे साहाय्यदेखील घेण्याची एक परंपराच त्यातून निर्माण झालेली दिसते. जयचंद–पृथ्वीराज तर पेशव्यांच्या गृहकलहात इंग्रजांना पाचारण. ही अगदी ठळक उदाहरणे. तसेच हे महायुद्ध एखादे राष्ट्र निर्माण करण्यासाठी नसून व्यक्तिव्यक्तींमधील संघर्षापायी, व्यक्तींच्यासाठी झाले असे म्हणता येते. राष्ट्रापेक्षा व्यक्तिनिष्ठा अधिक प्रभावी करण्याचा पायंडा त्याने घालून दिलेला दिसतो (कदाचित यात गुरुपरंपरेचेही प्रतिबिंब पडत असावे). म्हणजे यातून सर्व नियामक अशी केंद्रसत्ता स्थापन झाली नाही व 'भारतवर्ष' राष्ट्र म्हणून उदयास आले नाही.

दख्खनच्या पठारात याहून वेगळी स्थिती नव्हती. राज्यकारभारासाठी केंद्रीय अधिकाऱ्यांच्या नियंत्रणाची व्यवस्था घालून देणारे म्हणून एकदम छत्रपती शिवाजीमहाराजांचीच आठवण येते. पण त्यांच्य वारसदारांनी हे वळण मोडले व विभक्तपणाचे बीज पेरले. पुढे पेशवे व मराठे यांनी स्वाऱ्या मारल्या. पण एकछत्री व मुलकी कारभाराची (जेवढा प्रदेश मिळविला तेवढयाची आधी व्यवस्था लावून पुढील स्वारी आखण्याची) स्थापना केली नाही. महसूल वसूल करणे वा लूट आणणे एवढाच या स्वाऱ्यांचा उद्देश दिसतो. आहे त्या मुलकी व्यवस्थेवर मराठे तुष्ट असावेत. त्यात सुधारणा करायला किंवा त्याची नीट घडी बसवायला त्यांना एक तर उसंत नसावी किंवा ती दृष्टी नसावी.

केंद्रसत्ता दुबळी बनल्यावर दिल्लीश्वरांचा जसा दरबार राहिला पण दरारा गेला व नवाब शेफारले तसेच पेशव्यांचे सरदार पेशव्यांना विचारेनासे झाले. हाच अनुभव आजच्या काळातही येत आहे. केंद्र सबळ राहिले नाही की राज्यांच्या फुटीर वृत्तीला ऊत येऊ लागतो. व फटकून व फुटून निघण्याची आधी भाषा व मागाहून दहशतवादी कृती सुरू होते.

हिंदुस्थानात एकछत्री राजकीय व्यवस्था, व केंद्रीय मुलकी प्रशासनव्यवस्था आणली ती इंग्रजांनीच असे म्हणावे लागते.

२) परकीय आक्रमणे

सर्वसामान्यपणे छोटयामोठया राजांच्या सत्ता काबीज करून सांभाळण्याच्या व वाढविण्याच्या वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेपायी परस्परांतून होणाऱ्या लढायांमुळे विकासाला आवश्यक असणारी राजकीय स्थिरता, काही थोडा कालखंड वगळल्यास, हिंदुस्थानात नव्हती असे म्हणता येईल. इतकेच नव्हे तर परकीय आक्रमणे सारखी चालू होती. ग्रीक, हूण, अरब, तुर्क आणि अफगाण यांनी उत्तर हिंदुस्थान ओरबाडून काढला. अलेक्झांडर (ख्रि. पू. ३२६), महमूद गझनवी (इ. स. १०१९), तैमूर (इ स. १३९८), नादिरशहा (इ. स. १७३९), अहमदशहा दुराणी (इ. स. १७६१) असे हे ठळक विध्वंसक लुटारू होते. जनतेची सर्रास कत्तल, गुलाम म्हणून लाखानी कैद, संपत्तीची लूट व शत्रूचा प्रदेश बेचिराख करणे ही आक्रमकांची नीती ठरली होती. या लुटीत असंख्य कारागीर व त्यांची कुटुंबे नेली गेली. काही कारागीर व विद्वान ब्राह्मण दक्षिणेकडे पळाले. या आक्रमणांत सहसा हिंदूंचाच पाडाव झाला. याचे कारण हिंदवासियांचे सैन्य दुबळे होते, शस्त्रांनी सज्ज नव्हते आणि युद्धनीतीत पारंगत नव्हते. युद्धाची सगळी भिस्त हत्तींच्या दलावर होती. हत्तींच्या प्रचंडतेपुढे शत्रू चिरडला जाईलशी कल्पना होती.

पण चपळपणात शत्रूंचे घोडे सरस ठरत होते. शिवाय हत्ती हे जाळाला घाबरतात हे आक्रमकांनी जाणले होते. व त्यांना पळवून लावणे शक्य ठरले होते (पण तरीही या युद्धपद्धतीत बदल केला गेला नाही). आक्रमकांची शस्त्रे अधिक संहारक होती. (का संहार करण्यास धर्माच्या शिकवणुकीमुळे आम्ही कचरत होतो ?) सैन्यात भाऊगर्दी करणाऱ्या बाजार-बुणग्यांचा भरणा अधिक होता. त्यांचा आक्रमकांच्या धडकेपुढे निभाव लागला नाही. हा अनुभव घेऊनही सैन्याच्या सुसज्जतेत सुधारणा करावी असा तरतरीत-पणा नव्हता. आधीच अंतर्गत कलहामुळे छोटी छोटी राज्ये खिळखिळी झाली होती. त्यांत द्वेषमूलक फंद-फितुरी होतीच. यामुळे सतत पराभव होत राहिला. त्यातून कचखाऊ वृत्ती जोपासली गेली असावी.

वरील युद्धनीती आक्रमक परकियांची होती असे नव्हे, तर हिंदू राजांचीदेखील. सम्राट अशोकची कलिंगवरील स्वारी, मराठ्यांची बंगालवर, औरंगजेब व मराठे यांतील लढाया यांतून किती लाख बांगडी फुटली व किती प्रदेश उद्ध्वस्त झाला याला सीमा नाही. त्रुटीची भीती सतत होती. शिपाईगिरीव्यतिरिक्त अन्य साहसांना वाव नव्हता.

राजा व सम्राट यांच्या लहरीनुसार सरदारकी / जहागिरी मिळत असल्याने स्वतंत्रपणे कारभार पाहू शकणारी यंत्रणा उभी राहिली नाही. पुढे ही पदे वंशपरंपरागत बनल्याने ते राजांचे खुषमस्करे बनले व हीन दर्जाचे लोक त्यात घुसले.

केवळ युद्ध हे आर्थिक परागतीचे कारण समजा-वयाचे काय ? कारण मग राखेतून फिनिक्स पक्षी यावा तसा बेचिराख भूमीतून जपान व जर्मनी कसा वर आला हा प्रश्न उरतो. राष्ट्र पुन: उभे करण्याचे कडवे देशप्रेम व त्यासाठी अथक परिश्रम करण्याची तीव्र जाणीव यांमुळे तर त्यांची उन्नती झाली नसेल ? हिंदुस्थानात ही दोन्ही मूल्ये अभावानेच दिसून येतात.

३) धर्मातीत शीक्षणाची वाण

व्यक्तीच्या ज्ञानाच्या कक्षा रुंदावण्यासाठी शास्त्रीय शिक्षणाची महती नव्याने सांगायची जरुरी नाही. अशा शिक्षणाचा किंवा एकूण शिक्षणाचा अभाव हा उपक्रमशीलतेला अगदी पहिला आणि जबरदस्त अडथळा आहे.

उत्तरेत इ. स. च्या पहिल्या काही दशकांपर्यंत तक्षिला येथे तर सातव्या शतकाअखेरपर्यंत नालंद विद्यापीठाचा उल्लेख आढळतो. परकीय आक्रमणांत पुढे ती उद्ध्वस्त झाली. या विद्यापीठांतून १) व्याकरण, २) कला व शिल्प, ३) वैद्यक, ४) तर्कशास्त्र व अध्यात्म यांचा अभ्यास चाले. याच काळात गणित व खगोलशास्त्राची प्रगती झाली. कालांतरात व्याकरण व अध्यात्म राहिले. पुढे तेही भ्रष्ट बनत चालले. जातिव्यवस्थेत शिक्षणाचा मक्ता उच्च कुलांकडे राहिला. त्यांनी सामाजिक उन्नतीपेक्षा आत्मोन्नतीवर भर दिला. पावित्र्याच्या—स्वच्छतेच्या, शिवाशिवीच्या खुळचट कल्पनेतून श्रमाला हीन लेखल्याने उत्पादक-शिक्षणाकडे—ज्ञानाकडे त्यांनी पाहिलेच नाही. याच वेळी बौद्ध धर्माचा ऱ्हास व शंकरा-चार्यांच्या मायावादाचा प्रभाव यांमुळे गुप्त काळातला अदम्य उत्साह गळून पडला.

निवृत्तीपेक्षा प्रवृत्तीवर, भौतिकतेवर भर देणारे आणि सर्वांना खुले अशा शिक्षणाची सोय समाजाने केली नाही तर त्या समाजाची प्रगती होणार नाही.

४) कर्मकांडाचे बळी

कर्मकांडाला विरोध करणाऱ्या वातावरणात संशोधक निर्माण होऊ शकतात असा सर्वत्र अनुभव आहे. गुप्त काळात, ब्राह्मणी कर्मकांडाला आव्हान मिळाले तेव्हा भारतीय संस्कृती भरभराटली. तत्त्वज्ञान, साहित्य, कला, शास्त्र आणि गणित बहरले. इराण, चीन व मध्य आशिया यांचा संपर्क वाढला, समुद्रपर्यटन वाढले. परंतु कालांतरात अंतर्गत यादवी व हूणांचे आक्रमण यांमुळे गुप्त साम्राज्य नाश पावले. त्याचबरोबर शास्त्रेही. ब्राह्मणी कर्मकांडाचे परत वर्चस्व व निवृत्तिवादाने हिंदुस्थानला घेरले, झाकोळले. त्यानंतर एक प्रकाशाचा कवडसा दिसतो तो एकदम इ. स. १७०० च्या सुमारास जयपूरच्या सवाई जयसिंहाच्या कालात. याने पोर्तुगालला माणसे पाठवून तेथील प्रगत खगोलशास्त्राची माहिती आणवून, त्यात सुधारणा करून जयपूर, दिल्ली, उज्जैन, वाराणशी व मथुरा येथे वेधशाळा स्थापल्या. परंतु इ. स. १७४३ त जयसिंहाचा मृत्यू झाल्यानंतर पुनः सर्वत्र अंधकारच दिसतो.

कर्मकांडाला विरोध आणि परकियांशी संपर्क येऊन/वाढून जेव्हा धार्मिक परंपरांचा पुनर्विचार सुरू होतो, प्रबोधन सुरू होते, अशा वातावरणात उपक्रम-शीलतेचा उदय होतो.

हिंदुस्थानात इंग्रजी शिक्षणामुळे प्रबोधन सुरू झाले व उद्योजकतेचा उदय सुरू झाला. काही उद्योजक-कुटुंबियांची परंपरा पाहिली तर त्यांच्यावरील धर्माचा पगडा कमी झालेला नाही असे दाखवून देण्यात आले आहे. म्हणजे बाहेर भरभराटलेला उद्योग तर घरात धार्मिक विधींचा नित्यनेमीक्रम चालत राहिल्याचे दाखविले गेले आहे. परंतु धर्माला घराच्या सीमेत ठेवण्याचा हा विचारच मुळी इंग्रजी शिक्षणातून आलेला आहे हे विसरता येत नाही. बाहेरील आणि घरातील वागणुकीतील फारकत हाही या शिक्षणाचा एक परिणाम आहे.

अठराव्या शतकातील इंग्लंडमधील यंत्रसंशोधक सगळे चर्चच्या (धर्मगुरूंच्या) व्यवस्थेला अमान्य करणाऱ्यांतील– डिसेंटर्स– होते. प्रार्थनेचा नवा प्रकार ज्यांनी शोधला ते उत्पादनतंत्रात नवी वाट हुडकू शकले. दुसरी एक गोष्ट इथे नजरेत भरते ती अशी की या संशोधकांत समाजातील सर्व तऱ्हांतील लोक होते. वस्त्रोद्योगाचे उदाहरण घेतले तर धावत्या धोटयाचा शोध लँकाशायरच्या एका घडयाळ तयार करणाऱ्या गृहस्थाने लावला. सूतकताईची सुधारणा एका वैद्याच्या मुलाने केली; त्याबद्दलचे 'जेनी' नावाचे हातयंत्र एका सुतार–कोष्टयाने तर फ्रेम एका न्हाव्याने व यंत्रमाग एका पाद्रयाने शोधला. म्हणजे संशोधन कुणा एका जातीची मक्तेदारी नव्हती. जाता जाता तिसरी नमूद करण्याजोगी गोष्ट अशी की पाण्यावर चालणाऱ्या छोटया गिरण्यांची संकल्पना इटलीतून आणली होती. कुतूहल व त्याबद्दलचा पाठपुरावा करण्याची चिकाटी ही यातून व्यक्त होते. उलट, हिंदुस्थानात बंदुका व तोफा ओतायला व चालवायला परदेशीय नेमले गेले; पण ती कारागिरी आत्मसात केली गेली नाही.[१]

गुप्त कालाचा अंत इ. स. ५५० सुमाराचा. इंग्लंडमध्ये औद्योगिक क्रांती झाली ती त्यानंतर १२०० वर्षांनी. यंत्राचा शोधच मुळी इ. स. १७१४ पासूनचा. तेव्हा ही तुलना कशी होऊ शकेल ? पण मुद्दा तुलना करण्याचा नाही. मुद्दा हा आहे की हिंदुस्थानात जे शिक्षण टिकले ते ब्राह्मण्याची व कर्मकांडाची जोपासना करणारे होते. ते सर्वांना खुले नव्हते; जिज्ञासा, कुतूहल, आत्मविश्वास वाढविणारे व इहलौकिक नव्हते.[२] त्यामुळे कृषिव्यवसायात नांगराचा लोखंडी फाळ अगदी उशिरा आला. वस्त्रोद्योगात इथे चरखा आला तो इराणहून. पिंजणी आली ती इ. स. ११००च्या सुमारास. माग केव्हा आले याबद्दल काही कल्पना मिळत नाही. पायमाग ही मध्ययुगीन जोडणी असावी. ते कुठून आले हे कळायला मार्ग नाही. कदाचित श्रम करायला गुलाम खेचून नेता येत असल्यामुळे (गुलामांची पद्धत अकबराच्या काळी मजूर स्वस्तात मिळू लागल्यावर कमी झालेली दिसते) श्रम वाचविणाऱ्या अवजारांची गरज भासली नसावी.

५) बंदिस्त ग्रामव्यवस्था व मर्यादित बाजार

सतत आक्रमण, कत्तल, लूट व त्यातून गुलाम म्हणून पळवून नेली जाण्याची भीती अशा वातावरणात लोकवस्त्या टिकल्या त्या गावकुसापलीकडे दुसऱ्यावर अवलंबून न राहता स्वयंपूर्ण होण्याकडे झुकल्या. ग्रामव्यवस्थाच अशी राहिली की लोकांच्या गरजा त्या त्या गावातच पुऱ्या व्हाव्या. कदाचित सुरुवातीच्या वन्य जमातींतून अशी ग्रामव्यवस्था साकारली गेली असावी. त्यात दळणवळणांचा, रस्त्यांचा, बैलगाडयांचा अभाव (माल वाहतूक बैलांच्या पाठीवरून तांडयाने होई) हेही त्याचे कारण असावे. दुष्काळ आणि उपासमार यांची आपत्ती होतीच. निदान खेडयांतील जवळपणामुळे, भू-धनिकांच्या माणुसकीच्या कनवाळूपणामुळे जीव तगवून ठेवता येईल या आशेवर उपजीविकेसाठी या व्यवस्थेला चिकटून राहण्याकडे लोक अधिक प्रवृत्त झाले असावेत. यातून पुढे उद्भवलेली बलुतेदारी-व्यवस्था महाराष्ट्राचे वैशिष्टय ठरले आहे.

शेती व वस्त्रोद्योग हेच दोन प्रमुख व्यवसाय होते. त्यांचे उत्पादन बव्हंशी खेडयापुरते होते. व्यापारा-

१. प्रा. त्र्यं. शं. शेजवलकर यांनी हे सत्य परखड भाषेत सांगितले आहे.

२. शिक्षणसुधारणेवर आजवर इतक्या समित्या झाल्या तरी शिक्षणाची आजही अशीच परवड दिसते. माझे मित्र प्रो. पुजार सांगतात की भौतिकशास्त्रातील पाठयक्रमातून अद्याप जुन्या कल्पना (की ज्या न शिकविल्याने काही नुकसान होणारे नाही) शिकविल्या जातात व नव्या संशोधनांचा त्यात समावेश करायला प्रस्थापितांचा तीव्र विरोध होतो. बदलायला कुणी तयारच दिसत नाही. पण का ?

अनुक्रमणिका

करिता नव्हते. याच उत्पादनातील जवळजवळ निम्मे शेतसाऱ्यासाठी विकले जाई व तेवढ्यातून व्यापार चाले.

ग्रामीण स्वायत्ततेचे–ग्रामस्वराज्याचे–अतिरिक्त पूर्वगौरवातून भलतेच कौतुक केले गेले आहे. नीतिसारात याचा उल्लेख आढळतो. परंतु तुर्क आणि अफगाण आक्रमणांत ही व्यवस्था पार धुळीला मिळाली.

वर म्हटल्याप्रमाणे सततची आक्रमणे व दुष्काळ यांमुळे खेडी स्वयंपूर्ण होण्याकडे झुकली. त्यात शेतसारा वसूल करण्याच्या पद्धतीने ती दृढावली. मौर्यांचे साम्राज्य मुख्यत: केंद्रसत्ता व नोकरशाही ह्यांवर आधारलेले होते तर गुप्त काळात सामंतशाही निर्माण झाली. जमीन-महसूल वसूल करण्याचे अधिकार खेड्यातील जमीन-दारापर्यंत उतरंडत आले. त्याने महसूल वसूल करावयाचा व वर पोचवावयाचा. जमीन हेच उत्पन्नाचे साधन बनले व या भू-पतीभोवती ग्रामव्यवस्था उभारली गेली.

अशा ग्रामीणव्यवस्थेमुळे बाजार मर्यादित झाला. त्यात रोमन साम्राज्याचा ऱ्हास. वायझंटाईन साम्राज्यात रेशमाचे किडे आयात करून रेशीम-उत्पादन सुरू झाल्याने व त्याचा परिणाम म्हणून चीनचा रेशीम-व्यापार थंडावल्याने हिंदुस्थानच्या व्यापारावरही झालेला विपरीत परिणाम, यामुळेही बाजार संकोचला, मंदावला. तसेच स्थानिक व्यापाऱ्यांना आपली संपत्ती, स्थानिक/क्षेत्रीय सुभेदाराची धाड केव्हा पडेल हे सांगता येत नसल्याने, लुटीच्या भीतीने पुरून ठेवावी लागे. तिचा व्यवहारात प्रत्यक्ष उपयोग (डोळ्यांत भरेलसा) करणे अशक्य बनले. त्यामुळेही बाजार आखडला.

उद्योग वाढावयास बाजार वाढावयास हवा. शेती-उत्पादन करणाऱ्याच्या केवळ गरजेपुरते न राहता, बाजारात विकता येऊ शकणारे जास्तीचे, त्यामुळे बचत व भांडवल-गुंतवणूक निर्भयपणे करणे शक्य करणारे असावे लागते. हिंदुस्थानात अशी स्थिती तुरळकच होती.

६) दक्षिण हिंदुस्थानचा अपवाद

शेतीत सिंचनाचा उपयोग दक्षिण हिंदुस्थानात होत होता. त्यामुळे भाताची पैदास होत होती. पाट-बंधाऱ्यांची देखभाल खेड्यांवर सोपविली गेली होती व्यापारानिमित्त (व चाचेगिरीमुळेही) परकीय– पोर्तुगीज, चिनी, मुसलमान, ज्यू, ख्रिश्चन, पार्शी– व्यापाऱ्यांशी इथे संबंध वाढला होता. जहाजबांधणी होत होती. जहाजांचा 'ढो' प्रकार मक्केकडील धर्तीवर, तर 'जुंकस' हा चिनी प्रकार (सोळाव्या शतकाच्या सुरुवातीस) इथे बांधला जात होता. ही जहाजे बांधणारे लोक यापूर्वीच येऊन इथे स्थायिक झालेले परदेशीय होते का हिंदू होते याची माहिती मिळत नाही. हिंदू व्यापाऱ्यांची तसेच खंबायतच्या आखाताकडील हिंदू राजांची स्वत:च्या मालकीची जहाजे होती एवढा उल्लेख आढळतो.

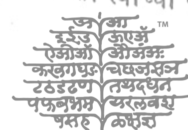
अकराव्या शतकातील कोरोमंडल किनाऱ्याकडला व्यापार व तेराव्या शतकातील पश्चिम किनाऱ्याकडील व्यापार हिंदी मुसलमानांच्या हाती होता असे नमूद आहे. चौदा ते सोळाव्या शतकांतील विजयनगर साम्रा-ज्याचे यश पोर्तुगीज व मुसलमान व्यापाऱ्यांशी उत्तम घोडे व बंदुका यांच्या व्यापाराकरिता असलेल्या संबंधाशी जोडले गेले आहे. विजयनगर साम्राज्याच्या ऱ्हासावरोबर व उत्तरेत मुघलांचा प्रभाव वाढू लाग-ल्यावर दक्षिणेतला व्यापार उत्तरेकडे वळलेला दिसतो.

पाटबंधारे घालून शेतीसाठी सिंचन, जहाजबांधणी, घोडदळ व बंदुकांचा उपयोग यांतून दक्षिण हिंदुस्थानात उपक्रमशीलता आढळून येते (अनेक शतके). परकियांशी आलेल्या संबंधाचा हा परिणाम असावा.

हा अपवाद वगळता हिंदुस्थानात उद्योगाला गवसणी घालणारे उद्योजक निपजले नाहीत असे दिसते. जे होते ते परकीय होते, परधर्मीय होते. तेव्हा साह-जिकच हिंदू धर्माने काही त्रुटी निर्माण केल्या काय आणि जातिव्यवस्थेचा तो परिपाक होता की काय अशा प्रश्नाकडे वळावे लागते.

– ४ –

हिंदुस्थानची सगळी अर्थव्यवस्था शेती (व प्रामुख्याने वस्त्रोद्योग) शस्त्रे, सैन्य, युद्धे, राजेरजवाडे व त्यांचे सरदार-दरकदार यांच्या गरजा पुरविण्यात घुटमळत होती. सैन्य, सरदार, अंमलदार, जहागीरदार इत्यादींचा खर्च शेतसारा व लूट यांतून भागविला जाई. जमीन मुबलक होती. जवळ बियाणे, जनावरे, अवजारे व पैसा किती आहे यावर शेत–जमीन मोठी राहील का छोटी हे ठरे. पण त्याहून खेड्यांतून दरारा, दहशत, सत्ता असणाऱ्यांना जमीन मुबलक होती. मोठ्या जमीनदारांमुळे सारावसुलीही विनासायास व्हायची. सुलतान–राणा–चौधुरी–खोत किंवा पाटील–रयत अशी ही साखळी होती. सर्वत्र सामंतशाहीने आपले जाळे पसरले होते. रयत भिऊन असे तो त्याच्या पैदाशीवर





हक्क सांगणाऱ्यांना, याहून गुलाम म्हणून ओढून नेतील म्हणून.

शेतसारा हा जमिनीच्या पट्टयांपेक्षा जमिनीच्या अंदाजित उत्पादनावर असे. जवळजवळ एकतृतीयांश ते निम्मे, तर कधी त्याहून अधिक, उत्पादन सरकारात (यात सगळी वसूलयंत्रणा आली) भरावे लागे. शिवाय जकात, प्रवासीकर, घरपट्टी इ. कर होतेच. मुघलांच्या कालात हे इतर कर साधारणपणे शेतसाऱ्याच्या २५ टक्के होते. म्हणजे एकूण उत्पादनाच्या ६२ ते ६३ टक्के कर जाई. सारा व कर पैशात भरावे लागत असल्याने शेतकऱ्याला उत्पादन तावडतोब विकणे भाग पडे. यामुळे मालाला योग्य किंमत मिळत नसे; दलाल—व्यापारी त्याला ओरबाडून काढीत.

रयतेचे आणि राज्याचे संरक्षण करण्यासाठी जहागीरदार/सरदार यांना (मुघलांच्या आधी ही नावे वेगळी होती. उदा., मुफ्ती) क्षेत्रे वाटून दिली जात. या क्षेत्रांतील जमीनमहसूल गोळा करण्याचे अधिकार व लष्कर-तैनात ठेवण्याचे बंधन त्यांच्यावर असे. सामान्यपणे जहागीरदाराला योग्य तनखा राहील हे पाहिले जाई. जमीनमहसूल किती येईल हे केवळ अंदाजाने ठरविले जाई बादशहाचे अधिकारी ते वाढते ठेवण्याकडे व जहागीरदार ते कमी दाखवून लष्कराचा खर्च वाढता दाखविण्याकडे रस्सीखेच करीत हे सरदार/जहागीरदार (जमीनदार) असेच अधिकार आपल्या अधिपत्याखालील सेनानायकांना (तालुका–खेड्यात चौधुरी, चौगुले, खोत, पाटील, अशांना) देत. जहागिरी ही सुरुवातीला बादशहाच्या मर्जीवर अवलंबून असल्याने ती कधी जाईल हे सांगता येत नसे. एकीकडे बादशहाला खूष ठेवण्यासाठी नजराणे द्यायचे व दुसरीकडे उत्पन्न मिळविण्याची एवढीच संधी असल्याने तिचा पुरेपूर फायदा उठवायचा म्हणजे रयतेला पिळून काढावयाचे एवढीच त्यांची लघू दृष्टी राही. जे सारा देण्यात कुचराई करीत त्यांचे हाल केले जात (हात तोडणे, बायकापोरांना ओलीस नेणे, देहदंड इ. ची दहशत टांगलेलीच असे). सामान्यपणे बादशहाने ठरविलेला महसूल वरपर्यंत पोचत असे. पण बादशहा दुबळा ठरत असल्यास तो मधल्यामध्ये लंपास होई.

बादशहा स्वतःच्या खर्चापायी काही प्रदेश बाळगी. पण अडचणीत व विशेषत: अकबरानंतर या क्षेत्रातील महसूलाचा लिलाव (साहुकार, व्यापाऱ्यांना) केला जाई. ही पद्धत खालीही झिरपली. राजे-नवाबांचे उत्पन्न कमी व उधळ जास्त होत राहिल्याने ते नेहमीच कर्जबाजारी राहात. पण दंडुकशाही व देहदंड यांच्या भीतीने जहागीरदार, साहुकार घाबरून राहात. धनवानांची, पिकांची लूट व हानी, व गुलामी हा स्वारीचा एक भाग राही. यातून उजाड प्रदेश, दुष्काळ, प्राणभयाने लोकांनी घेतलेला जंगलांचा आसरा यांचे चक्र मधून मधून चालूच असे.

मुघल साम्राज्याच्या अडीचशे वर्षांच्या इतिहासातील शंभरएक वर्षे शांततेची व म्हणून सुबत्तेची व व्यापारउदीमाच्या भरभराटीची ठरली. शेतकऱ्याला व सरदारदरकदारांच्या तनख्याला काही शिस्त आणण्याचा अकबराने प्रयत्न केला पण त्यानंतरच्या बादशहांनी तो उधळून लावला. त्यामुळे इंग्रजी सत्ता इथे स्थिर होईपर्यंतच्या जवळ जवळ हजार वर्षांच्या इतिहासातून जे चित्र उभे राहाते त्यावरून असे दिसून येते की कसणाऱ्याला जेमतेम जगण्यापुरती पैदास उरे व तो सतत पिळवटून निघाला. गबर झाले ते जमीनदार, सरदार इतर लष्करी अधिकारी, व्यापारी, दलाल व साहुकार. (सावकारी पाश). या मधल्या लोकांनी बादशहाची ऐषआरामी जीवनपद्धती उचलली व उपभोगावर उधळण केली. त्यामुळे जमिनीची पैदास वाढविणारी भांडवल गुंतवणूक झाली नाही. शेतीव्यवसायातील क्रांती आली नाही (अशा क्रांतीची भाषा गेल्या २५–३० वर्षांतच ऐकू येते.).

अकबराच्या काळातील इ. स. १५९५ च्या सुमाराचे जे आकडे मिळतात ते या अनुमानाला पुष्टी देतात. एकूण महसूलाच्या (जमेच्या) ९१ टक्के खर्च हा एकूण लष्कर-तैनात करण्यावर झाला. यात शस्त्रे, घोडे यांचाही खर्च आला. या वेळच्या खर्चाचे 'कारागीर' 'सेवा क्षेत्र' व 'प्रत्यक्ष उपभोग' असे विभागवार आकडे एकत्र केले गेले आहेत. कारागीरक्षेत्र व सेवाक्षेत्र हे विभाग शहरी होत. यांचे एकूण प्रमाण ५५ टक्के पडते. याचा अर्थ ग्रामीण भागातील उत्पादन तेवढ्या प्रमाणाने शहरांकडे वळले. हा खर्च प्रामुख्याने अन्नधान्ये व चारा यांवर झाला.

जमेच्या १०·६ टक्के बचत झाली. पण या बचतीचा उपयोग सोने, चांदी व जडजवाहीर खरेदी करण्यात झाला. एकूण जमेच्या ४·७३ टक्के खर्च बादशहाचा होता व यातील २३·६ टक्के खर्च दागिने व रत्ने यांवर झाला.





इमारतबांधणीवर खर्च होत होता. पण तो राजवाडे, मशिदी व क्वचित धर्मशाळा यांवर होत होता. म्हणजे बचतीतून उत्पादक-साधने निर्माण होत नव्हती.

— ५ —

कारागीर आणि कामकरी यांची स्थिती शेत कसणाऱ्यांहून फारशी भिन्न नव्हती. सर्वसाधारणपणे उत्तरेत 'जजमानी', दख्खनच्या पठारात 'बलुतेदारी' व दक्षिण पूर्वेकडे 'दादनी' पद्धतीने कामकरी बांधले जात होते. कसब दाखवून जीवनस्तर उंचावण्याचे प्रलोभन नव्हते. जातीहीनतेने त्यांना जखडून टाकले होते. या नीचतेचा शिक्का पुसायची समाजाची आजही तयारी नाही.

ग्रामीण भागात जमीनदार व कामकरी (सुतार, लोहार, न्हावी इ०) यांचे संध जजमानी पद्धतीने आखून दिलेले असत. कामकऱ्यांनी जमीनदारास वस्तू व सेवा पुरवायची आणि त्या बदल्यात जमीनदार त्यांना हंगामात ठरावीक धान्य देई. किंवा कधी याला बदली किंवा पूरक म्हणून खंडमुक्त जमीन किंवा रोख रक्कम देई. शेत कसणारा आणि कामकरी–कारागीर अशी काटेकोर विभागणी कृषिव्यवस्थेत कधीच नसे. कामकऱ्यांना बऱ्याच वेळा शेतीच्या कामात मदत करावी लागे. वस्तूंचे उत्पादन जमीनदाराच्या मागणीइतके होत असे. ते बाजारासाठी नसे. अशा रीतीने बंधनात राहण्यात कामकऱ्यांना उपासमारीपासून संरक्षण व आश्रय मिळे. जजमानी पद्धतीत कामकरी जमीनदार या व्यक्तीला बांधलेला असे तर बलुतेदारीत एका व्यक्तीपेक्षा सगळ्या गावाला. बलुतेदारीत काही ठरावीक कामे (उदा० जुन्या साधनांची दुरुस्ती) केली जात व अन्य कामांना (उदा० नवीन नांगर) वेगळा मोबदला/मजुरी मिळे.

कामकऱ्यांची कामे वंशपरंपरागत व जातीनिहाय असत. श्रमविभागणीच्या तत्त्वातून जर जाती आल्या असतील तर जातींनी त्यांना त्या त्या कामासाठी जखडून ठेवले होते. जात बदलता येत नसल्याने कामेही तीच तीच व वंशपरंपरागत चालत. त्यात बदल करता येतच नसे. शिवाय कामाच्या स्वरूपावरून उपजाती निर्माण व वेगळ्या होत. उदाहरणार्थ, तूप किंवा साखर वाहून नेण्याच्या गोणी करणारा चांभार हा पादत्राणे करणाऱ्या चांभाराहून वेगळ्या उपजातीचा ठरे. वस्त्रोद्योगाचे उदाहरण घेतल्यास पिंजणी, कताई, धाग्याला पीळ देणे, लड्या करणे, गुंडाळणे, कापड विणणे, रंग देणे इ० कामे वेगवेगळ्या जातींची होती. जातींची अशी कामे ठरलेली, अन्यांना वाव न देणारी, परंपरेने चाललेली व म्हणून नव्या रीतींना खच्ची करणारी ठरत.

दादनी पद्धतीत व्यापारी कामकऱ्यांना कच्चा माल घेण्यासाठी किंवा मालाच्या किंमतीपैकी विसार म्हणून आगावू रकमा किंवा धान्य पुरवीत. सगळा तयार माल कामकऱ्यांना या व्यापाऱ्यांनाच द्यावा लागे. अशा रीतीने व्यापारी कित्येक खेडीच्या खेडी स्वाधीन ठेवीत. उत्पादित मालाची विक्री या पद्धतीत निश्चित असे आणि व्यापारी आपल्या स्पर्धकाला दूर ठेवू शकत. परंतु मालाला किंमत कमी मिळण्याची शक्यता राही आणि कित्येकदा जेमतेम मजुरी सुटेल इतकीच ती राही. कामकऱ्याला केवळ निर्वाहस्तरावर राखण्यात व्यापारी तत्पर असत.

म्हणजे जजमानी, बलुतेदारी व दादनी पद्धतींतून गळाला लागलेला कामकरी तळाला राहील असेच समाजव्यवस्थेने पाहिले. बाजारीव्यवस्थेने त्यांची सुटका होऊ शकेल म्हणावे तर जातिव्यवस्थेने त्यांना आहे तिथेच जखडून ठेवले. अशा या निर्वाहस्तरात बचत होऊन खेळते भांडवल किंवा उत्पादक-साधने वाढविणारे भांडवल निर्माण होण्याची शक्यता नव्हती. कुशल व अकुशल कामकऱ्यांना सारखाच मोबदला उरत असल्याने उद्योग वाढविण्याला प्रेरणाही नसे. अशी ही जबरदस्तीची पिळवणूक हजारो वर्षांवर अगदी अलीकडेपर्यंत (अत्रे यांचे १९१५ चे गावगाडा हे पुस्तक पाहा) चालू होती. भारतात ती पुढे चालू असण्याची (तुरळकपणे) शक्यता नाकारता येत नाही.

उत्पादक 'कारखाने' होते. पण बादशहा, जहागीरदार किंवा व्यापारी यांच्या मालकीचे होते. यात कारागीर कसबदार गुलाम म्हणून किंवा पोटार्थी राबत. यातून दंडुकेशाही चाले व कारागीर भरडून निघे. व्यापारी दलाली घेत, पैसे आगाऊ दिल्यास व्याज लावीत. पैसे द्यायच्या वेळच्या किंमती ठरवीत. शिवाय स्पर्धकांच्या उत्पादनावर कर आकारीत. 'कारखान्यांतील' उत्पादन हे बादशहाच्या ऐषआरामी, चैनीच्या वस्तूंचे व मर्यादित स्वरूपाचे असे. किंबहुना सगळे उत्पादन सरकारदरबारच्या मर्जीनुसार व कृपेवर चाले. अशा उत्पादनाचा शस्त्रे व घोडे खरेदी करण्यासाठीही उपयोग असे (यातून परदेशी व्यापार होई).

यावरून असा निष्कर्ष निघतो की उत्पादक उद्योग करणाऱ्या शेतकरी, कारागीर व कामकरी या सामान्य लोकांची राजसत्तेकडून (देहदंडाच्या धाकाखाली) व उच्च जातिसंस्थेकडून (क्षत्रिय आणि ब्राह्मण यांनी त्यांना नीच स्तरावर ठेवून) हजारो वर्षांवर पिळवणूक होत राहिल्याने उत्पादक उद्योगाला वाव मिळाला नाही व त्यामुळे इथे उद्योजक निर्माण झाले नाहीत.

– ६ –

सामान्य जनता अशी निर्वाहस्तरावर राहिल्याने, उत्पादक वस्तूंना प्रभावी मागणी नाही म्हणून उत्पादन होत नव्हते व अर्थव्यवस्था मागासली राहिली होती असेही त्याचे कारण दिले जाते. आता विलासी वस्तूंचे उत्पादन होत असे याचे कारण त्याला तशी मागणी होती म्हणून. याचे उदाहरण म्हणून सुरत व कलकत्ता या बंदरांचे देता येईल. इंग्रजांनी बंगाल काबीज केल्यावर व मुघल साम्राज्याच्या पडत्या काळात सुरतेचे महत्त्व नाहीसे झाले. सगळा व्यापार इंग्रजांनी कलकत्त्याला वळवला. पण अशी उदाहरणे तुरळक आणि दाखला म्हणून शोधावी लागतात. मुळात मागणी तसा पुरवठा करण्याइतके स्वातंत्र्य होतेच कुठे? कारण राजकीय आणि आर्थिक वरिष्ठांनी कारागिरांना उत्पादनासाठी बांधूनच घेतले होते. शिवाय काही धार्मिक कल्पनांनी– उदा० बंदरगावाकडे गेल्यास खाऱ्या पाण्याचा स्पर्श होऊन आपले जन्मजात अधिकार बुडतील– त्यांना इतके जखडले होते की जिथे मागणी तिथे स्थलांतर करायला कारागिरांचा विरोध राहिला.

प्रभावी मागणीची त्रुटी राहण्याचे आणखी एक कारण असे की लोकसंख्येत विशेष वाढ होत नव्हती. इ. स. १६०० ते इ. स. १८५० या अडीचशे वर्षांत लोकसंख्या १० कोटींवरून २२ ते २४ कोटींइतकीच वाढली. त्यामुळे उपलब्ध मजूर वाढले. श्रमाची बचत करण्याची व यंत्रांची निर्मिती, वा अनुकरण करण्याची दृष्टी आली नाही व तीव्र आवश्यकता भासली नाही.

दारिद्र्याच्या पातळीवरील राहणीमानाचा (आधी, 'पोटापुरतं देई विठ्ठला' हीच प्रार्थना) एक परिणाम असा की कारागिराला (बचत व त्यातून भांडवल-निर्मिती करता न आल्याने) नवी अवजारे, नवी रीत अमलात आणायला वावच नव्हता. मग यंत्रसामग्री घ्यायला कुठून असणार? (इंग्लिश) ईस्ट इंडिया कंपनीने बंगालमध्ये इ. स. १७६९ त रेशीम कातायला फायलेचर्स यंत्रे आणली. इटालियन तंत्रज्ञ. पण अशी यंत्रे बसवायला कारागिरांच्याकडे पैसा नव्हता. तेव्हा कंपनीलाच ती बसवावी लागली. परिणामी रेशीमधंद्यातील लोक बेकार झाले. ही स्थिती आजही कर्नाटकात आहे. चरखे, सुधारित चरखे यांच्याऐवजी फायलेचर्स यंत्रे बसवायला सरकारी यंत्रणेला पुढे व्हावे लागते. कामगार बेकार होतील म्हणून यंत्राला विरोध. याबाबतीत इतकी टोकाची भूमिका घेतली जाते की कापड-मागातून वीज वापरायला खादी कमीशनच्या मंडळींचा अगदी अलीकडेपर्यंत (१९६०?) विरोध होता.

तेव्हा मागणीची त्रुटी हे अर्थशास्त्रीय परिभाषेत सांगायचे कारण मांडले तरी त्यामागे मुळात धर्माने आखलेली व बलिष्ठांनी (स्वार्थापायी) राबविलेली, कामकऱ्यांना नीच पातळीवर ठेवणारी जातिव्यवस्था होती असेच दृग्गोचर होते.

– ७ –

मुघल साम्राज्याचा जसजसा ऱ्हास होत चालला, नवाब, जहागीरदार यांचा इंग्रजांच्या हस्ते जसजसा पराभव होऊ लागला व इंग्रजांच्या अधिपत्याखाली जसजसा अधिकाधिक प्रदेश येऊ लागला, तसतसा जजमानी पद्धतीचा प्रभाव ढासळत चाललेला दिसतो. जजमानी पद्धत ही व्यक्तीशी निगडित असल्याने त्या जमीनदार व्यक्तीचा दरारा कमी झाला तसा जजमानी-पद्धतीची पकड ढिली होत गेली असावी. शेतसारा पूर्वीप्रमाणे अशा जमीनदारांमार्फत वसूल न करता प्रत्यक्ष जमीनमालकांकडून वसूल करण्याची पद्धत इंग्रजांनी घालून दिल्याने त्याचाही परिणाम जजमानी पद्धत अस्तंगत होण्यात झालेला दिसतो.

विणकर हे बहुतांश जजमानी जाळ्याच्या बाहेर राहिले. विणकरांत केवळ हिंदू नव्हते. मुसलमानही. त्यात दादनी पद्धतीने विणकरांना बांधून घेतले गेले होते. म्हणून गावासाठी कापड विणत राहूनही शेजारच्या विणकर नसलेल्या गावांना व व्यापाऱ्यांना पुरविण्यासाठी कापड विणता येई. विक्रीसाठी (व्यापाऱ्यांच्या, जहागीरदारांच्या वगैरे मागणीनुसार) असणारे कापड उत्तम दर्जाचे, तलम असल्याकारणाने आणि सामान्य गावकरी जाडेभरडे कापड वापरीत असल्याने विणकरांना जजमानी पद्धतीबाहेर राहणे शक्य झाले असावे. आपापसातील स्पर्धा टाळण्यासाठी ठराविक प्रकारचे कापड ठराविक विणकरी (किंवा विणकरांची जात)

अनुक्रमणिका

तयार करीत. ते समूहाने गावाशहरांतून राहात. त्यामुळे दादनी पद्धतीनुसार ठरावीक गावे ठरावीक व्यापारी काबीज करीत. इंग्लिश व्यापाऱ्यांनीही सुरुवातीला ही पद्धती उचलली. पुढे जसजसा अधिकाधिक प्रदेश ते काबीज करू लागले तसतसे सत्तेच्या बळावर त्यांनी आपली मक्तेदारी प्रस्थापित करायला सुरुवात केली. म्हणून गुमास्ते नेमले. त्यांनी जबरदस्तीने विणकरांच्या गळचांत आगाऊ रकमा बांधल्या व इंग्रजांनी ठरविलेल्या किमतीस कापड विकायला लावले. पुढे यंत्रे आल्यावर (इंग्लंडमध्ये) यंत्रावरचे सूत देऊन कापड विणून घेतले जाऊ लागले. कालांतराने इंग्रजी सत्ता स्थिर होऊ लागल्यावर गुमास्त्यांना बाजूला सारून प्रत्यक्ष एजन्सी पद्धत सुरू करून दादनी पद्धतीतील दोष घालविण्याचा प्रयत्न झाला. इंग्लिश व्यापारी हे सर्वांत मोठे व काही प्रकारच्या तलम कापडाचे एकमेव खरेदीदार बनले तेव्हा बळजोरीचे कारण उरले नाही. स्थानिक व्यापाऱ्यांना भांडवलाची अडचण नेहमीच असे. पण इंग्रजांना, शेतसारा त्यांच्या तिजोरीत जमा होण्यास सुरुवात झाल्यावर हा पैसा व्यापारासाठी, गुंतवणुकीसाठी वापरणे शक्य झाले. त्यामुळे दादनी पद्धतीचा ऱ्हास होत राहिला.

याचा परिणाम असा झाला की शेत कसणारे शेतमजूर झाले. आणि कारागीर–विणकर–मजूर बनले. यंत्रावर कापड कमी खर्चात उत्पादिता येऊ लागल्याने, कापडाच्या किंमती व म्हणून मजुरीचे दर उतरले. म्हणजे इंग्रजांच्या कारकीर्दीत यांत्रीकरणामुळे कारागीर खालच्या तळावरच राहिला. जातीच्या नीचतेबरोबरच आर्थिक नीचतेने त्यांना डोके वर काढणे अशक्य करून टाकले.

– ८ –

भारतातले आजचे दारिद्र्य हे इंग्रजांनी निर्माण केले अशी एक सर्वत्र समजूत आहे. परंतु ती चुकीची आहे. शेतकरी-कामकरीवर्ग हा नेहमीच तळाला निर्वाहस्तरावर राहिला आहे. शेकडो वर्षे. मुघलांच्या काळा-आधीपासून. सामान्य मजुराची मजुरी दिवसाला दोन दाम होती. इ. स. १५९५ व १९६१ या सालांतील मजुरीची क्रयशक्ती सारखीच होती असे दाखवून देण्यात आले आहे. उलट, १५९५ त वस्तू स्वस्त असल्याने मजुरांना तूप व दूध घेणे शक्य होते व म्हणून खाणे अधिक पौष्टिक होते असे म्हटले जाते. दुष्काळाने हिंदुस्थानला सतत घेरले आहे. पण इंग्रजी अमदानीत रेल्वेची सोय झाल्याने धान्याची वाहतूक करता येऊन दुष्काळाची तीव्रता कमी करणे शक्य बनले.

इंग्रजी अमदानीत ‘घरखर्च’ (होम चार्जेस) या नावाखाली भारतातून सालिना बरीच रक्कम पाठविली गेली. ती १९०१–२ मध्ये १.७४ कोटी पौंड होती तर १८१४ ते १९४५ पर्यंत जवळजवळ १०४ कोटी पौंड भरते असा अंदाज आहे. एवढ्या मोठ्या प्रमाणाने भारतीय संपत्तीचा इंग्रजांनी निचरा (drain) केला असे सांगितले जाते. म्हणजे हिंदुस्थान जर स्वतंत्र असता तर एवढी रक्कम आर्थिक विकासासाठी मिळाली असती असा यामागे सूर आहे.

‘घरखर्च’ म्हणजे १) ब्रिटिश सनदी नोकरांचे, पोलिस व सैन्याधिकाऱ्यांचे पगार व निवृत्तिवेतने, २) इंग्रजांनी हिंदुस्थानची सीमा राखण्याकरिता केलेल्या युद्धाचा खर्च, ३) रेल्वेबांधणीसाठी परदेशांत उभारलेल्या कर्जावर द्यावे लागणारे व्याज, ४) हिंदुस्थानातील गुंतवणुकीवर मिळालेला नफा, ५) सैन्यांसाठी ब्रिटनमध्ये केलेली मालाची खरेदी यांवरील होणारा खर्च म्हणून इंग्लंडला पाठवावयाच्या रकमांचा समावेश होतो. १८६१ ते १९२० पर्यंतच्या अशा खर्चातील बाबवार प्रमाण पुढीलप्रमाणे होते–

	टक्के
१) कर्जावरील (रेल्वेबांधणी, सिंचन इ० साठी) व्याज.	५३·३
२) अधिकाऱ्यांचे वेतन.	३६·४
३) सामान, माल-खरेदी इ०	१०·३
	१००·०

टीप : (यात खासगी गुंतवणुकीवरील नेलेल्या नफ्याचा समावेश नाही).

यात परदेशांत उभारलेल्या कर्जावरील व्याजाचे प्रमाण सर्वांत मोठे आहे. मग प्रश्न असा की अशी कर्जे उभे करण्याचे खरोखर काही कारण होते का ? हिंदुस्थानात धोका, जोखीम पत्करण्यास भांडवल नेहमीच बुजरले आहे हे सर्वश्रुत आहे. लंडन हा मोठा आंतरराष्ट्रीय नाणेबाजार होता. तेव्हा कर्ज उभे करणे लंडनमध्येच शक्य होते. शिवाय इंग्रजांची पत पाठीशी होती. बरे, कर्जे उभारणारा देश केवळ हिंदुस्थानच नव्हता. १९१० पर्यंतचे ब्रिटिश परदेशी गुंतवणुकीचे जे आकडे मिळतात त्यांवरून अमेरिका (७८ कोटी), ऑस्ट्रेलिया (३७.५ कोटी), कॅनडा) ३३.५ कोटी), हिंदुस्थान





अनुक्रमणिका

(३७.५ कोटी) व रशिया, आफ्रिका, अर्जेंटिना इ० देश (७४ कोटी पौंड) अशा अनेक देशांचा समावेश आहे. म्हणजे हिंदुस्थान हा अपवाद नव्हे व त्यावर ही कर्जे लादलेली नव्हेत. त्यांमुळेच तर रेल्वेचे जाळे उभे राहिले व वाहतुकीच्या सुलभतेमुळे हिंदुस्थान एक होऊ शकला.

इंग्रजांनी आपल्या लढायांचा खर्च हिंदुस्थानवर लादला. (वरील २ व ३ बाबींमधील) व निचरणी केली असेही ठसविले गेले आहे. पण हेही संपूर्णपणे खरे नाही. या लढायांमुळे चीनी आक्रमणास थोपविणे व मॅकमोहन सीमारेषा निश्चित करणे शक्य झाले. (आज ती रेषा सांभाळताना लष्करावर किती खर्च होत आहे याची कुठे कल्पना आहे ?) चीनशी अफूचा व्यापार करण्यात हिंदुस्थानला मक्तेदारी मिळाली ही चीनकडून खंडणी मिळाली.

लष्कराधिकाऱ्यांवरील खर्चाचा विचार करताना हे व इतके लष्कर तैनात ठेवणे आवश्यक होते काय ? असा एक प्रश्न उभा राहतो. पण मुघलांच्या लष्करापेक्षा ब्रिटिश सेना शिस्तबद्ध व संख्येने कमीच होती असे म्हणावयास हवे. शिवाय 'काठीवर सोने टांगून कुठेही निर्भयपणे हिंडता येण्याइतकी' सुरक्षितता होती (पेंढाऱ्यांचा मुळीच त्रास नव्हता) हेही त्यामुळेच.

लष्करावरील खर्च हा आर्थिक निचरणीचा नव्हे तर राजकीय निचरणीचा भाग होता. व परतंत्र हिंदुस्थानला त्यातून सुटका अशक्यच होती.

मागे वळून पाहता, 'निचरणीचा सिद्धान्त' डळमळत्या पायावर उभा आहे असे दिसून येईल. परंतु परकीय अंमलाविरुद्ध हिंदी लोकांचा उठाव होण्याला या सिद्धान्ताने बळकटी आणली यात शंका नाही.

तेव्हा भारतातले सर्वसामान्य दारिद्र्य हे इंग्रजांनी निर्माण केलेले नव्हे. ते त्याआधीही शेकडो वर्षे होते. त्यात इंग्रजांनी काही बदल केला नाही. बदल करायचे त्यांचे धोरण नव्हते. जी काही व्यवस्था असेल ती त्यांनी तशीच टिकवून ठेवली. हिंदुस्थानातील समाजव्यवस्थेचे सूत्र बदल हे नसून, रूढीचे सातत्य हे आहे. पूर्वापार ढाचा चालू ठेवणे, त्यात उलट (विकृत) घनता आणणे एवढेच धर्ममार्तंडांनी पाहिले.

– ९ –

व्यक्तींचे आणि समाजाचे श्रेय धर्म साध्य करीत असेल तर याबाबतीत हिंदुधर्म फसला आहे असे म्हणावे लागते. या धर्माला सामाजिक आशयच नाही इतका तो जातींनी पोखरला आहे. आणि व्यक्तींना निःसत्त्व करण्याइतका तो सारखा भ्रष्ट बनत गेला आहे.

हिंदुधर्माची निवृत्तिमयता, जीवन हे असार आहे, दुःखमय आहे, ही शक्ती हरण करणारी, उदासीन शिकवण बुद्धोत्तर आलेली आहे व शंकराचार्यांच्या मायावादाने ती दृढावली गेली असा इतिहास आहे. मीमांस काळी, संतमहंतांनी हाच सूर धरलेला आहे. संतांनी वन्दी चेतविण्याचा प्रयत्न केला असे आवर्जून सांगितले जाते. त्यासाठी काही वेचक प्रमाणेही दिली जातात. कधी संतांनी प्रपंच हे पापाचे मूळ आहे असे सांगितले असले तरी ते त्यांना झालेल्या साक्षात्कारापूर्वीचा तो विचार होता, साक्षात्कारानंतरचा नव्हे असेही संतांच्या जडणघडणीच्या क्रमानुसार दाखवून देण्याचा प्रयत्न झाला आहे.[३] शेवटी हा प्रश्न भाष्यकाराला भावलेल्या आविष्काराचा ठरतो. परंतु एकूण समुच्चयित प्रभाव हा निराशाजनक ठरतो असा सर्वांचा अनुभव आहे हे नाकारता येत नाही.

तत्त्वज्ञानाचे माझे वाचन फुटकळ आहे. म्हणून याबाबतीत मी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या 'आनंदमीमांसे'चा आधार घेतो. आर्यांच्या पूर्ण विकसित विचारांचे फळ आपल्याला औपनिषदिक तत्त्वज्ञानात आढळते. व हे तत्त्वज्ञान "आनंदातून विश्वाची उत्पत्ती होते, आनंदात विश्वाची स्थिती असते व आनंदातच विश्वाचा लय होत असतो" असे प्रतिपादणारे आहे हे तर्कतीर्थांनी स्पष्ट केले आहे. आनंदमीमांसेचे उगमस्थान वैदिक वाङ्मयात आढळते. "नीती, धर्म, ब्राह्मतेज व क्षात्रतेज या गुणांनी विलसणाऱ्या समाजात आनंदाचे निधान ऋषींच्या दृष्टीला गोचर होते." "मनुष्याला माणुसकी कुटुंबामुळे व समाजामुळे आली आहे. म्हणून ऐहिक व्यवहार, शरीर, कुटुंब व समाज ही शुद्ध, बलसंपन्न व आनंदमय व्हावी याकरिता ऋषींचा प्रयत्न चालला आहे असे वैदिक वाङ्मयात दृष्टीस पडते.

३. संतांनी प्रवृत्तीमयतेचा परिपोष केला आहे हे दाखविण्यासाठी डॉ. ल. रा. नसिराबादकर यांचे 'संतांचे समाजचिंतन' हे स्वतंत्र पुस्तक लवकरच यावयाचे आहे.

ब्रह्मवर्चस्वसंपन्न ब्राह्मण, दुष्टांचे निर्दालन करणारा प्रतापी योद्धा, सभा जिंकणारा ज्ञानसंपन्न तरुण, गृहकार्य-दक्ष सुशील युवती, सस्यशालिनी पृथ्वी, चपल उमदे घोडे, पुष्ट बैल इत्यादी ऐश्वर्याने नटलेला व संपन्न समाज ऋषींच्या मनात स्फूर्ती उत्पन्न करतो." "उत्साह व प्रयत्न ह्यांची वाण कोठेही वैदिक वाङ्मयात भासत नाही."

स्फूर्तीचा स्रोत असणाऱ्या अशा या आनंदसंवर्धनी हिंदूंच्या तत्त्वज्ञानावर बोळा फिरविला दुःखवादाने. "दुःखवादाने हिंदुस्थानात गेल्या दोन हजार वर्षांत भारतीयांच्या प्रपंचाची अनास्था झाली." "इंद्रिय-नियंत्रणापेक्षा इंद्रियांना कोंडणे हाच दुःखवाद्यांना पुरुषार्थ" वाटला. यातून "प्रपंचाच्या व समाजाच्या उन्नतीची शास्त्रे अपुरी विद्या समजून त्यांची उपेक्षा झाली." व "समाजाची अवनती झाली." "संसार दुःखमय आहे या विचाराचा प्रभाव ज्या अंतःकरणावर पडला त्या अंतःकरणात विश्वव्यापी आनंदतत्त्वाची स्फूर्ती होणे शक्य नाही."

"गतिशील समाजात सुखवाद निर्माण होतो. सुखमीमांसा रूढ होते. दुःखवाद किंवा दुःखमीमांसा स्थितिशील समाजात उत्पन्न होते." एकीकडे प्रपंचाची नैसर्गिक अनावर ओढ तर दुसरीकडे 'हटातटाने पटा रंगवून जटा' धारण करण्याचा दुःखवादाचा आटापिटा यांतून दंभ व मिथ्याचार यांचेच स्तोम माजले. चौकस-पणा व निरीक्षण सुटले. व अंध बुवाबाजी आली.[४] तेव्हा भारतीयांना ऐहिक उन्नती साधावयाची असेल तर दुःखवादाची त्यांच्या डोक्यावर बसविलेली ही शीला त्यांना फेकून द्यायलाच हवी.

भारतीय तत्त्वज्ञान वेदोपनिषदात आहे का भगवद्-गीतेत हे मला माहीत नाही. गीतेत असेल तर गीतेचे तीन काळातले तीन लेखक आहेत असे डॉ. ग. श्री. खैर यांनी प्रतिपादिले आहे. गीतेचे पहिले सहा अध्याय ख्रि. पू. ६०० पूर्वी, पुढील सहा ख्रि. पू. ६०० ते ५०० या काळातले तर त्यापुढील सहा ख्रि. पू. ३०० ते २०० या कालखंडातले असून "भाषासौंदर्य, भावनांचा आवेश, आणि निश्चितपणे सिद्धान्त सांगण्याची प्रवृत्ती या गुणांमुळे तिसऱ्या लेखकाची रचना पहिल्या दोघां-पेक्षा अधिक प्रभावी. पहिल्या लेखकाचे बुद्धिवादी विवेचन आणि दुसऱ्या लेखकाचे व्यावहारिक मार्गदर्शन तिसऱ्या लेखकाने झाकून टाकल्यासारखे वाटते."[५] एकंदर दृष्टिकोण ऐहिक सुखदुःखापासून पराङ्मुख होण्याचा आहे.

ग्रीकांचे आक्रमण (ख्रि. पू. ३२६) व बुद्धविचा-रांना मिळालेला राजाश्रय (अशोक सम्राट; ख्रि. पू. २७३ ते २३२) याचा परिणाम तिसऱ्या लेखकावर साहजिकपणे झालेला असणार. तोच गीतेतून प्रकटलेला दिसतो.

गीतेचे तत्त्वज्ञान कर्मयोग्याचे आहे हे उद्घोषण्यास लोकमान्य टिळकांसारखा तत्त्वज्ञानी राजकारणी संभवावा लागला. कर्मयोग भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याचे प्रेरणास्थान ठरले. 'योगः कर्मसु कौशलम्' हे अनेक संस्थांचे ब्रीदवाक्य ठरले आहे. एकोणिसाव्या शत-काच्या शेवटी व विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी पाश्चात्त्य विचारांशी आलेल्या संपर्काचा हा परिणाम असावा. गीतेच्या अशा भाष्यकारांत महात्मा गांधी आणि राजगोपालाचारी यांचाही अंतर्भाव असून अशा भाष्या-मुळे आपण उद्योगप्रवण झालो असे मद्रासमधील काही उद्योगवंतांनी नमूद केलेले आहे.

परकीय राज्यकर्त्यांत आणि लोकांत दळणवळण घडवून आणणारे मध्यस्थ तयार करावेत असा इंग्रजी शिक्षणाचा प्रसार करण्यामागे इंग्रजांचा आधी हेतू असेलही. पण त्याचमुळे इंग्रजीने पाश्चिमात्य ज्ञानाची कवाडे उघडी केली. यातून परकीय आक्रमणाची जाणीव व स्वदेशाभिमान जागृत झाला. यातूनच हिंदुधर्माचा पुनर्विचार सुरू झाला. पाश्चिमात्य प्रोटेस्टंट, उद्योग-प्रवण नीती आत्मसात करण्याच्या दृष्टीने गीतेचे हे नवीन तत्त्वज्ञान उद्गारले. आर्थिक विकासाच्या दृष्टीने आज ते अगदी अपरिहार्य आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञान हे मुळात प्रवृत्तीचे आहे, आनंद-संवर्धनी व कर्मप्रवण आहे. (ते दुःखवादी नाही, कर्म-कांडाचे नाही; 'कर्म माझं' म्हणून हातपाय गाळणारे नाही; मागील जन्मावर खापर फोडणारे नाही. हे विचार पराभूतांचे व भ्रष्ट होत.) काम ही शरीराची गरज आहे. काम केल्याने, कष्ट केल्यानेच समृद्धी

४. खरा गुरू कोण व तो कसा ओळखावा ? या आमच्या प्रश्नाला निखळ उत्तर अद्याप मिळाले नाही.

५. हे एकेक लेखक नसून अनेक पण विवेचनाच्या सोयीसाठी एकेक लेखक कल्पिला आहे.





येणार आहे, अन्यथा नाही (हरीदेखील खाटल्यावर आणून देणार नाही. कारण असला हरी नाहीच आहे). कोणतेही काम हलके नाही. काम केल्यानेच प्रतिष्ठा व आत्मगौरव मिळणार आहे. जो मोबदला मिळतो त्याची परतफेड सचोटीने काम करून केली पाहिजे. काम न करता मोबदला घेणे लाजिरवाणे वाटले पाहिजे.[६] काम हीच (ईश्वराची पवित्र) पूजा होय. त्यात कौशल्य मिळविणे हाच योग होय. हे सांगणाऱ्या ज्ञानदेवांची समाजाला मोठी गरज आहे (अशा संतांशिवाय, शंकराचार्यांशिवाय आपली समजूत पटत नाही म्हणून).

हिंदुधर्माचा आजवरचा प्रभाव निवृत्तीचा असला तरी सगळ्यांनीच काही संन्यास घेतलेला नव्हता असा एक वाद घातला जातो. म्हणजे असे की निवृत्ती ही आदर्श आहे. हा आदर्श सर्वांना साध्य होण्याजोगा नाही. त्यामुळे लोक काही सगळा प्रपंच सोडून बसलेले नव्हते. सर्वसामान्य लोक निवृत्त झाले नव्हते हे खरे. किंबहुना तत्त्वज्ञानाच्या उंच पातळीवर सर्वसामान्यांना जाणे शक्यही नसते. शास्त्राचा अभ्यास करण्यासाठी धडपडणारे काही मध्यमवर्गीयच असणार. पण त्यांच्या विचाराचा प्रभाव सर्वत्र पडतो. हा प्रभाव जर निवृत्तीमयतेकडे झुकणारा, उदासीन करणारा असेल तर समाज कार्यप्रवण होणार कसा?

हिंदुस्थानात इंग्रजी विद्येचा प्रभाव पडेपर्यंत हिंदू तत्त्वज्ञानाच्या उदासीन निवृत्तिमयतेचा, दुःखवादाचा सर्वत्र फैलाव झालेला दिसतो. त्यात परकियांचे आक्रमण, शोषण, दुष्काळ, उपासमार यांची भर पडून निष्क्रिय दैववादांची, आजच्या भोगाचे कारण मागील जन्मातील पापाशी जोडण्याची, हतबल पळवाट शोधली गेली असावी. यामुळेच उपक्रमशीलतेला अंकुर फुटले नाहीत.

– १० –

जातिसंस्था हे केवळ हिंदुधर्माचे वैशिष्टय आहे. जित्यांना, दासांना, सामावून घेण्यासाठी व श्रमविभागणी म्हणून हलकी, घाणेरडी व कष्टाची कामे करून घेण्यासाठी आधी जाती निर्माण झाल्या असतील तर बुद्धीच्या (पुरोहित) आणि शस्त्राच्या (जहागीरदार-दरकदार) बळावर आपले प्रभुत्व राखण्यासाठी, परस्परांच्या साहाय्याने, त्याला धर्मशास्त्राचा आधार दिला गेला. जात ही कामाच्या स्वरूपापेक्षा जन्मावर आधारित राहिली आणि व्यक्तीला व्यवसाय निवडीचे, तो बदलण्याचे स्वातंत्र्य नाकारले गेले. त्यात वरच्या जातीने भू-संपत्तीवर आपली पकड राखली व व्यवस्थेने (वाळीत टाकण्याच्या सामूहिक शिक्षेने) इतरांना खालच्या पातळीवर ठेवले. हलकी जात हा भोग होय, ईश्वरी, दैवी-अवकृपा होय असे ठरवून मागील जन्मातील पापाशी तिचा संबंध जोडला (म्हणजे हतबलता, दैववाद व पाप या कल्पना डोक्यात भरवल्या). उपजातींनी हाच ढाचा उचलला व दुसऱ्यांना हीन लेखण्यासाठी किंवा स्वतःचे श्रेष्ठत्व बिंबविण्यासाठी तो वापरला. राजांनी महसूल वसुलीची जी पद्धत निर्माण केली तिने यावर शिक्कामोर्तब केले. शोषणाचे ते हत्यार बनले.

स्पृश्यास्पृश्यतेच्या कल्पना ब्राह्मण–पुरोहितांनी अगदी टोकाला नेल्या. 'आपणासारिखे करिती तात्काळ' असे न करिता जे आपणासारखे वागत नाहीत (उदा., स्नानसंध्या, गोमांस किंवा एकूण मांसाहार वर्ज इ.) त्यांना कमी लेखण्याकडे, तुच्छ, तिरस्कृत लेखण्याकडे ते प्रवृत्त झाले. यात खालच्या जातीला निरक्षरता, अज्ञान, व्यसनाधीनता, अस्वच्छता व न्यूनगंडाने शतकानुशतके घेरले. वेठबिगारी, गुलामगिरी व आर्थिक पिळवणूक यांचे त्या भक्ष बनल्या.

कामापेक्षा सामाजिक प्रतिष्ठेचा मानदंड जात ठरविला गेला. उंची राहणी संपादण्याच्या मानवी प्रवृत्तींचे, प्रयत्नांचे, आकांक्षांचे खच्चीकरण झाले. सर्व छोटेमोठे उद्योग व व्यापार करणाऱ्यांना, कष्टकऱ्यांना कारागिरांना हीन लेखले गेले. कितीही कौशल्य संपादिले तरी समाजाने त्यांना प्रतिष्ठा दिली नाही. स्वतःच्या हिंमतीवर सामाजिक प्रतिष्ठा मिळविण्याचा मार्ग हिंदुधर्माने जातींच्या भिंती उभ्या करून बंद केला. जातीने सगळा हिंदू समाज इतका पोखरून निघाला आहे की एकतेची भावना निर्माण होणे दुर्घट झाले आहे. धर्माला व जातीला घरच्या उंबरठ्याची लक्ष्मणरेषा घातली नाही तर या राष्ट्राचा अभ्युदय शक्य नाही.

६. यातच शेखी मिरविली जाते हे मी पाहिले आहे. उलट, पाश्चिमात्यांना हक्काचा बेकारभत्ता घेणेदेखील ओशाळवाणे वाटते असे आर्थिक पाहणीत आढळून आले आहे.

जात समान संधी मिळवू देत नाही हे ओळखून नीच स्तरीय जातींना, सामाजिक आणि शैक्षणिक दृष्टचा मागासलेल्यांना तशी संधी मिळवून देण्यासाठी शिक्षण क्षेत्रात, नोकरीत जागा राखून ठेवण्याचे धोरण भारतीय संविधानाने नेमून दिले आहे. त्यांना अनेक सवलती उपलब्ध करून दिल्या आहेत. त्यांचा फायदा घेऊन आपले मागासलेपण घालविण्याची जिद्द खुद्द मागासवर्गाने धरावयास हवी. कारण जीवनस्तर उंचावण्यासाठी लागणारी धडपडण्याची उबळ वरून लादता येणारी नाही.

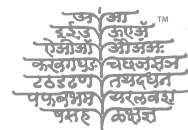
संविधानातील सवलतींचा फायदा मिळावा यासाठी मागासलेपणाची पाटी गळचात अडकविण्यासाठी आज अनेक जातींत अहमहमिका चाललेली आहे. मागासलेपणा हा गुण नसून दोष आहे हे विसरले जाते. त्याचा टिळा त्यांना लाजवीत नाही. कर्नाटकात 'लिंगायत' व 'वक्कलिग' [शेतकरी; आणि उपपंतप्रधान देवीलाल यांच्या अजब मताप्रमाणे सगळा शेतकरीवर्ग, (केवळ शेतमजूर व तोकडे जमिनीचे तुकडे असणारे नव्हेत) हा मागासलेला आहे.] या अनेक दृष्टीने पुढारलेल्या व सधन जाती त्यासाठी उघडपणे मागणी करीत आहेत याचे नवल वाटते.

मागासलेपण व दारिद्र्य ही अगदी जोडीने जातात. जमीन असणे हे एक सधनपणाचे लक्षण आहे. पण जातवार जमिनीच्या मालकीची माहिती भारताकरिता उपलब्ध नाही. जातींचे शैक्षणिक आणि सामाजिक मागासलेपण ठरविण्यासाठी कर्नाटक सरकारने श्री. चिन्नप्पा रेड्डी या न्यायाधिशांच्या अध्यक्षतेखाली एक समिती नेमली होती. तिचा अहवाल आताच (७ एप्रिल १९९०) बाहेर आलेला आहे. या समितीने राज्यातल्या ५२३ खेडचांची प्रत्यक्ष पाहणी करून काही निष्कर्ष काढलेले आहेत. जात जितकी उच्च तितकी आर्थिक परिस्थिती बरी असे त्यांना दिसून आले आहे. जातवार माहिती त्यांनी तक्तारूपाने दिलेली आहे. तिचा एकत्रित सारांश करून पुढे देत आहे–

तक्ता

अ. नं.	जातस्तर	लोकसंख्येचे (५२३ खेडचांतील) प्रमाण	निरक्षरतेचे प्रमाण (टक्के)	दरडोई मालकीची जमीन (एकरात)	अतिरिक्त जमीन जाहीर करणाऱ्यांचे प्रमाण	राजकीय प्रभुत्व (iii)	राज्याच्या प्रशासनातील प्रमाण
१)	वरच्या जाती (i)	४१·३३	४८·८३	१·४८	८०·४०	६२·५५	६०·८३
२)	खालच्या जाती	५१·१५	६२·७७ (ii)	०·५१	१६·२०	३२·९४	२८·२५
३)	मुसलमान	६·४९	५७·१४	०·४३	३·४०	३·४९	८·०१
४)	ख्रिश्चन	१·०३	३९·८६	०·७२	उपलब्ध नाही	१·०२	२·९१
		१००·००	–	–		१००·००	१००·००

i) जैन धरून, ii) अनुसूचित जाती व जमाती वगळून,
iii) कर्नाटक राज्यातील खासदार, आमदार व जिल्हापरिषदांचे सभासद.





मुसलमानांची व बाटलेल्या ख्रिश्चनांची स्थिती हलाखीची असल्याचे समितीने नमूद केले आहे. खालच्या जातींत शेतमजुरांचे प्रमाण (इतर जातींच्या मानाने) जास्त आहे. वरच्या जातीकडे जमीन अधिक आहे एवढेच नव्हे तर अतिरिक्त जमीन (जमीन धारण करण्याच्या राज्याने ठरविलेल्या मर्यादेहून अधिक जमीन) देखील त्यांच्याकडेच आहे.

सबंध भारतात ४४.७५ लाख एकर जमीन अतिरिक्त म्हणून जाहीर झाली आहे. यांपैकी १९८३-८४ अखेर २२.६१ लाख एकर म्हणजे फक्त निम्मी जमीन तेवढीच वाटली गेली होती. कर्नाटकात हे प्रमाण ३८.४५% पडते. म्हणजे वाटप अतिशय धीम्या गतीने व अनेक कायदेशीर घोळांतून जात आहे. त्यामानाने महाराष्ट्रात जाहीर अतिरिक्त जमिनीच्या वाटपाचे प्रमाण ७८.१७% (३.९० लाख एकरांपैकी ३.०५ लाख एकर) पडते. अर्थात् वाटप केलेली जमीन कागदावरच राहिली का प्रत्यक्षात ती त्यांना मिळाली हे कळायला मार्ग नाही. तसेच वाटप केलेल्या जमिनीचा कस कसा आहे हेही समजत नाही. तसेच लाभधारकांना मिळालेली जमीन त्यांनी स्वत: कसली का ती त्यांनी पुढे विकून टाकली याबद्दलही माहिती मिळत नाही.

वरच्या जातीची जमीन जशी अधिक आहे तसेच राजकारणात व प्रशासनात त्यांचा प्रभाव जास्त आहे. जातीच्या जोरावरच सर्वत्र राजकारण चालले आहे. त्यामुळे जात विसरणे मुष्कील तर झाले आहेच पण जातिजातींतील संघर्ष तीव्र बनत चालला आहे.

जात ही इतकी खोलवर रुजली आहे की ती धर्मांतरानेदेखील पुसली जात नाही. खालच्या जातींतील लोकांनी (आमिषामुळे, बळजबरीने किंवा धर्मच्छळामुळे) परधर्म स्वीकारला तरी त्या धर्मातही खालचा स्तरच त्यांच्या माथी येतो. बाटून ख्रिश्चन, मुसलमान किंवा किंबहुना लिंगायत (लिंगायत हा वेगळा धर्म आहे असे वीरशैव मानतात) बौद्ध बनले तरी पूर्वजातीचा हलका टिळा नाहीसा होत नाही. लिंगायत जात मानीत नाहीत असे वरकरणी म्हणत असले तरी त्यात प्रत्यक्षात अनेक जाती असल्याचे (व त्या हलक्या असल्याचे-बेटीव्यवहार त्याज्य आहे-) मान्य केले गेले आहे. ख्रिश्चन समाजातही खालच्या जातीची अवस्था दयनीय आहे हे उघड झालेले आहे.

आपल्या परागतीचे मूळ कारण (शोषणाचा परवाना) जात आहे हे विसरता येत नाही. त्यासाठी खालच्या जातीचे दारिद्र्य निपटण्याच्या प्रयत्नाबरोबरच (केवळ पैशाचे साहाय्य, बेकारभत्ते न देता, उत्पादक, भांडवल निर्माण करणारे व आत्मसन्मान राखणारे काम देऊन) सामाजिक विषमता नाहीसे करणारे कार्यक्रम [निदान प्राथमिक शिक्षण (एकाहून अधिक खोल्यांच्या, न गळणाऱ्या इमारती, खेळाला पटांगण इ० सुविधा असणाऱ्या द्विशिक्षिकी शाळा), पाणवठ्यांची सोय (एक गाव एक पाणवठा), गटारे, अगदी घराला घरे लागून नसली तरी श्मशानाशेजारी नसलेली वस्ती व वसतिगृहे] योजनापूर्वक आखणे व ते हिरिरीने अमलात आणणे अपरिहार्य आहे. सरकार करेल म्हणून निष्क्रियपणे समाजाने पाहात राहून चालणार नाही. त्यासाठी हिंदू समाजाचे आधुनिकीकरण होणे जरुरीचे आहे.

– ११ –

(अ)

धर्मोद्भव जन्मजात जातीमुळे उपक्रमशीलतेचे पूर्ण खच्चीकरण झाले आहे असे म्हणावे तर काही जातींतून, (धर्मातून) उपक्रमशीलता दिसून येते हे कसे ? इथे जैन, मारवाडी अशा काही जातींची, तसेच पारशी वोहरा, खाजा इ. हिंदुस्थानातील परधर्मीयांची काही उदाहरणे नजरेसमोर येतात.

जैनधर्म हा हिंदुधर्माहून वेगळा धर्म म्हणून नमूद आहे. ब्राह्मण्याला विरोधक म्हणून जैनधर्म आला. पण बौद्धधर्माप्रमाणे कालांतरात तो ब्राह्मण्याच्याच आहारी गेला नाही. जैनांनी स्वतःचेच धर्मग्रंथ व पुरोहित निर्माण केले. म्हणजे त्यांना धार्मिक विधीसाठी ब्राह्मणांची गरज भासली नाही. जैन हे मुळात क्षत्रिय. म्हणून त्यांची प्रतिष्ठा होती. एकूण लोकसंख्येच्या अर्ध्या टक्क्याहूनही (०.४८%) कमी जैनांची लोकसंख्या आहे व ती गुजरात, राजस्थानमध्ये केंद्रित आहे.

सगळे गुजराती जैन नव्हेत. त्यात वैष्णव येतात. वैष्णवपंथही ब्राह्मणाला विरोधक म्हणून पुढे आला. पूर्वापार चालत आलेले संकुचितपण व वेगळेपण त्यांनी झुगारून दिले. जीवन उदासीन नसून विपुल जोषाने भरलेले आहे यावर त्यांनी भर दिला.

जे आपले श्रेष्ठत्व मानीत नाहीत त्यांना मंदिरातील पूजा नाकारून शिक्षा देणे हे पुरोहितांचे हत्यार

असते. परंतु पुरोहिताशिवाय घरात केलेली पूजा मंदिरातील पूजेइतकीच पुण्यप्रद आहे असे तत्त्व गुजराती व्यापाऱ्यांनी प्रस्थापित केले व पुरोहिताशिवाय नडत नाही हे त्यांनी दाखवून दिले.

गुजरात, राजस्थान आणि माळवा हा जैनवैष्णवांचा भाग अकबराने इ. स. १५७३ त जिंकला. त्यामुळे पंजाब व उत्तर प्रदेश यांचा समुद्रकिनाऱ्याशी संपर्क साधला जाऊन बंदराशी व्यापारी दळणवळण सुरू झाले. तसेच त्याने धार्मिक सहिष्णुता दाखवून रजपुतांशी स्नेह जोडला. रजपूत सरदारांनी मुघल सम्राटांना विहार व बंगाल जिंकायला मदत केली.

रजपूत सरदारांचे सल्लागार, साहाय्यक व सैन्याला धान्यदाणा पुरविणारे ठेकेदार म्हणून जैन लोकं बिहार-बंगालकडे पसरले. युरोपियन व्यापाऱ्यांचे ते दलाल व मध्यस्थ बनले. कापसासारख्या नगदी पिकांची त्यांनी पैदास केली व निर्यात वाढविली.

शेतसारा पैशात भरण्याची अकबराने पद्धती पाडल्याने शेतीमालाच्या व्यापाराला चालना मिळाली. पैशाची टंचाई दूर व्हावी म्हणून त्याने टांकसाळचा स्थापल्या. (अशी ७६ टांकसाळी शहरे होती.) यामुळे जुनी नाणी देऊन नवीन घेण्याच्या विनिमयव्यापारास-नाणेवटीस– चालना मिळाली. या संधीचा जैनांनी फायदा उठवला. हुंड्यांचा व्यवहार, सावकारी, बँक-व्यवहार, नाणेवटी अशा व्यवहारांत ते तरबेज झाले.

व्यापारानिमित्त स्वतः हिंडत तर कुटुंब गावाकडे गुजरात, राजपुतान्यात असे. कमाई घरी पाठवीत. या भागात परदेशियांचा वावर असल्याने (आणि चाचे-गिरीला तोंड देण्यासाठी त्यांचे स्वतःचे सैन्य असल्याने) त्यांचा दरारा असे व मोगल सुभेदारांची मनमानी तिथे चालत नसे. यामुळे जैन-गुजराती व्यापाऱ्यांची संपत्ती सुरक्षित राहिली. त्याचा लाभ त्यांना व्यापार व सराफी व्यवहार वाढविण्यासाठी मिळाला.

जैनांनी व्यापारात साहस केले याला पुढील गोष्टी कारणीभूत ठरल्या :

१. पुरोहितशाहीला, परंपरेला विरोध. मुळात उच्च जातीची प्रतिष्ठा.

२. युरोपियन संस्कृतीशी संपर्क.

३. सम्राट अकबराच्या काळातील स्थिरता व त्याने दाखविलेली धार्मिक सहिष्णुता.

४. व्यापारास, नाणेवटीस व सराफीस मिळालेली संधी व प्रोत्साहन. नगदी शेतमालाची पैदास व व्यापार.

मोगलांना साहाय्य करणाऱ्या रजपूत सरदारा-बरोबर जसे जैन गेले व व्यापारी, सराफ, नाणेवटी बनले तसेच मारवाडीपण गेले. पण त्यांच्या उद्योजक-तेला चालना मिळाली ती इंग्रजी अमदानीत. इ. स. १८३५–५० च्या शेतसाऱ्याचे प्रमाण कमी झाल्याने व बंगालमध्ये अफूच्या किंमती जवळजवळ तिप्पटीने वाढल्याने अफूच्या लागवडीस चालना मिळाली. कापूस व अफूच्या व्यापारात मारवाडी शिरले. त्यात कमाव-लेल्या पैशाचा त्यांनी पुढे (व्यापारात मंदी आल्याने) उद्योगधंदे उभारण्यात उपयोग केला.

टिळक-गांधी यांच्या युगात उद्योग उभारणे हे देशाभिमानाचे व म्हणून प्रतिष्ठेचे प्रतीक बनले. व्यापारापेक्षा उद्योग किफायतशीर ठरला व विस्तारला.

१९६४ च्या मक्तेदारी चौकशी समितीपुढे जी माहिती आली त्यानुसार उत्तरेतील मोठ्या औद्योगिक घराण्यांची पुढीलप्रमाणे विभागणी आढळते :

घराणी	संख्या	भांडवल (शतकोटी रु.)
मारवाडी	१०	७·५
गुजराती	१३	३·८
बंगाली	२	१·५
पारशी	२	४·७
इतर	१०	२·१
	३७	१९·६

शीखांच्या १९२२-२३ पासूनच्या अकाली चळ-वळीमुळे पंजाबात ब्राह्मण्याला अवकळा आली. सर्व जाती समान, सुदृढ प्रकृती व पौरुषत्वावर भर, सर्व-व्यवसाय सारखे व श्रमाला प्रतिष्ठा या त्यांच्या नवीन तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव पडून शीख उद्योगात पुढे आले.

पंजाबातील रामगढी जातीचाही इथे उल्लेख करता येईल. रामगढी लोक हे कुशल कारागीर. २५/३० वर्षांत बरेच धन संपादिले. पण त्यांच्याहून उच्च कुळातील जाटांनी त्यांना प्रतिष्ठा दिली नाही. हे आव्हान समजून त्यांनी स्वतःच्याच शैक्षणिक संस्था उभारल्या. व्यापारात शिरले व संपत्ती आणि शिक्षण

यांच्या जोरावर नीचतेचा टिळा धुऊन काढला. वरिष्ठ जातीच्या श्रेष्ठत्वाला आव्हान हे त्यांच्या यशाचे प्रमुख कारण देता येईल.

(ब)

धर्माची आडकाठी आणि जातींचा काच नसेल तर उद्योजकता कशी बहरू शकते याचे हिंदुस्थानातील उदाहरण द्यायचे झाले तर ते पारशी समाजाचे देता येईल. मुळात जुलमी इस्लामीकरणापासून बचाव करून घेण्यासाठी सुमारे आठव्या शतकात पर्शियातून पळून येऊन गुजरातच्या काही भागांत स्थायिक झालेली ही जमात. सुरुवातीला शेतीव्यवसायात गुंतलेली. पण जमाती पद्धतीच्या बाहेर राहिल्याने थोडाफार पैसा करून राहिलेली. अनेक शतके या जमातीत काही काही फरक पडला नाही. अल्पसंख्य हिंदुधर्माने अनेक जातींसारखेच तिलाही सांभाळून घेतले. पुढे युरोपियन व इंग्रज व्यापाऱ्यांशी या लोकांचा जसा संबंध आला तसे त्यांचे दलाल म्हणून, समुद्र ओलांडायला कसली आडकाठी नसल्याने, तसेच अफूची शेती व व्यापार, देशी दारू बनविण्याचा धंदा करायला धर्माचा मज्जाव नसल्याने या व्यापारात पारशी लोक पुढे आले. इंग्रजांनी बंगालकडले चहाचे मळे, कोळशाच्या खाणी, ताग–उद्योग तसेच रेल्वेबांधणी आपल्या हाती ठेवली होती. तर कापडउद्योगात (मुंबईकडला) व चीनशी होणाऱ्या अफूच्या व्यापारात पारशांना वाव मिळाला. १८९५ त मुंबईतील ७० कापडगिरण्यांपैकी २२ गिरण्या पारशांच्या ताब्यात होत्या (हिंदूंच्या ३०). १७२३ त इंग्लंडला जाणारा पहिला पारशी होता. १८८४ त शिक्षणासाठी गेलेल्या हिंदी लोकांत ५३ हिंदू बंगाल्यांच्या खालोखाल मुंबई प्रांतातल्या पारशांचा (३८) नंबर लागतो. अशा संपर्कामुळे पारशी जमातीच्या आधुनिकीकरणास तेव्हापासूनच सुरुवात झाली.

पारशी धर्माचे तत्त्वज्ञान त्याला पूरकच ठरले. (१) उपवास, उदासीनता आणि संन्यास हे मानवाचे नेमून दिलेले कार्य नव्हे. चांगल्यासाठी खाऊनपिऊन, धष्टपुष्ट राहून धैर्याने त्याने झगडले पाहिजे. (२) देवाने हे जग काम करण्यासाठी दिले आहे. कार्यासक्त राहूनच जगन्निर्मात्याचे कार्य पुढे जाणारे आहे. (३) पूर्णावस्थेस पोचण्यासाठी सचोटी, सद्गुणी प्रजा, जमिनीची लागवड, मेंढ्यापालन व मानवी कौशल्याची सर्वोत्कृष्टता असे पाच मार्ग आहेत. (४) उद्योगामुळेच मानवाला कीर्ती मिळते. (५) मानवजातीच्या उपयोगी पडणाऱ्या उद्योगी माणसालाच स्वर्गात स्थान मिळते. अशा भावात्मक तत्त्वज्ञानामुळे राजकीय, सामाजिक, व्यापार व औद्योगिक सुधारणेत पारशी समाज अग्रेसर राहिला.

पारशी धर्माच्या मूळ पीठापासून अलग आणि पिढ्यान् पिढ्या हिंदू समाजाशी संपर्क राहूनही दूर अशी काठावरची अवस्था पारशी समाजाची होती. त्यामुळे पाश्चात्त्य राहणीचा स्वीकार करायला त्याला कसलाच प्रत्यवाय आला नाही.

– १२ –

इंग्रजी अमदानीत पाश्चात्त्य संस्कृतीशी संपर्क आल्यावर हिंदुधर्माचे पुनरावलोकन सुरू झाले. एका नव्या प्रबोधनाची, आधुनिकतेची चळवळ सुरू झाली. आधुनिकता म्हणजे केवळ पाश्चात्त्य राहणी-पद्धती स्वीकारणे नव्हे, तर एक नवी जीवननिष्ठा, नवी जीवनमूल्ये स्वीकारणे आहे. यामुळेच इहवाद, विज्ञाननिष्ठा, व्यक्तींची प्रतिष्ठा, राष्ट्रीयत्व, लोकशाही, उदारमतवाद, सामाजिक न्याय, समता इत्यादी मूल्ये आपण मान्य केली आहेत, एवढेच नव्हे तर ती भारतीय संविधानात समाविष्ट केलेली आहेत. भारतीय राज्यघटना ही नव्या सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय क्रांतीचा पाया आहे. ती आत्मसात करणे व प्रामाणिकपणे राबविणे आपले कर्तव्य आहे. घटनेने हक्क दिलेले आहेत आणि त्या बदल्यात ती मागते आहे निढळाचा घाम व सचोटी. आपणावर टाकलेल्या जबाबदाऱ्या उचलण्यास आपण सिद्ध व्हायला हवे.

ही आधुनिकता दोन तऱ्हेने आपल्याला स्वीकारावयास हवी. व्यक्ती जन्माने उच्च वा नीच होत नाही. स्वतःच्या हिंमतीवर जीवनस्तर उंचावण्याची तिला पूर्ण मुभा आहे. आणि ती ताकद मिळविण्याची, हिंमत दाखविण्याची सर्वांना (मागासवर्गीयांना आधार देऊन) समान संधी मिळणारी आहे. तसेच व्यवसाय निवडण्याचे स्वातंत्र्य आहे. त्यात धर्म हा जाड अडसर ठरणार नाही.

भारतीय संविधान सेक्यूलर– धर्मनिरपेक्ष– आहे. सेक्यूलर याचा सर्वधर्मसमभाव असा चुकीचा आणि निसरडा अर्थ केला गेला आहे. ऐहिक व्यवहारात व नियमनात धर्माचा कोणताही आधार घेतला जाणार





नाही, तो धर्मानुसार केला जाणार नाही हा सेक्यूलरचा, धर्मनिरपेक्षतेचा अर्थ आहे. व्यक्तीचा उपासनामार्ग ही त्याची खासगी– चार भिंतीतील– बाब आहे. त्यात संविधान कोणती ढवळाढवळ करणार नाही. संविधान हा धार्मिक ग्रंथ नव्हे की जो धर्मगुरूंनी आणि पुरोहितांनी चालवावा. कोणत्याही धर्माचा पुरस्कार शासन करणार नाही. तसेच प्रतिष्ठा व्यक्तीला आहे. ती त्याच्या जातीवरून ठरणारी नाही. अशी धर्मनिरपेक्षता आपल्याला आधुनिक बनविणार आहे.

दुसरी आधुनिकता उत्पादक साधनात यायला हवी. विज्ञानावर आधारित, श्रमाचा अपव्यय न करणाऱ्या व श्रमाचा ताण घालविणाऱ्या, कष्ट कमी करणाऱ्या यंत्रांचा उपयोग करून उत्पादन व्हायला हवे. एकीकडे खाणाऱ्या तोंडांचे प्रमाण वाढते न राहता, उलट ते कमी राखण्याचा प्रयत्न करीत असताना पुरेसा, सत्त्वयुक्त आहार, पाणी, कपडा, निवारा, औषधोपचार, शिक्षण, काम करण्याची ताकद आणि संधी मिळावयाची असेल तर यांत्रिकीकरणाशिवाय तरणोपाय नाही. हे पुनःपुनः सांगावे लागते याचे कारण वस्त्रोद्योगात हातमाग का यंत्रमाग अशा तऱ्हेचे वाद अद्याप घातले जातात.

यंत्रे वापरायला हवीत व नवनव्या शोधाचा उपयोग करून नवनवीन यंत्रे उत्पादनात वापरायला हवीत. यंत्रांचे आधुनिकीकरण सारखे होत असते. नवनवीन रीती उपलब्ध होत असतात. त्या अमलात आणीत राहायला हवे.

वस्त्रोद्योगात इंग्लंडमध्ये यंत्राचा वापर १८३५ मध्ये सुरू झाला. तर हिंदुस्थानात कापडाची पहिली गिरणी १८५४ त. पुढे आणखी कापडगिरण्या निघाल्या पण हातमाग पूर्णपणे नाहीसे झाले नाहीत. बेकारी व उपासमार येईल अशी यामागे भीती होती. शिवाय तंत्राचे अज्ञान हे होतेच. पुढे यंत्राला विरोध हे ब्रिटिश विरोधाचे कारण बनले. स्वातंत्र्यानंतर काही काळ (पाच वर्षे) हातमागाला संरक्षण देण्याचे धोरण ठरले. पण हा काळ लांबत गेला. त्यातून हितसंबंध गुंतत गेले. यंत्राला विरोध हे आधुनिकीकरणाच्या विरोधाचे प्रतीक बनले आहे.

आजही एकूण उत्पादनाच्या सव्वीस टक्के उत्पादन (निर्यातीतील एक टक्का धरून) हातमागावर होत आहे. १८९६–९७ ते १९८६–८७ या वर्षांतील तुलना करता हे स्पष्ट होईल.

वस्त्रोद्योगाच्या उत्पादनाचे प्रमाण
(टक्के)

	१८९६–९७	१९८६–८७
आयात	६३	–
हिंदी गिरण्या	१२	२०
विद्युत माग	–	४५
हातमाग	२५	२५
निर्यात	–	{ +१ ९
	१००	१००

कापडउद्योग आजारी झाला आहे. हातमाग (खादी) कापडास बरेच अर्थसाहाय्य द्यावे लागते आहे. कापडगिरण्यांतील यंत्रसामग्री मोडकळीस आलेली आहे. १९८६–८७ मध्ये सर्वसाधारणपणे ७७ गिरण्या बंद होत्या. २६१ लाख चात्यांपैकी ७० लाख चात्या मोडीत काढायला हव्या असा अंदाज होता. किती माग मोडीत काढायला हवेत याचा आकडा मिळत नसला तरी त्याचे प्रमाण मोठे होते. या यंत्रांच्या आधुनिकीकरणास सतत विरोध, आत्मघातकी विरोध होत आहे.[७]

तेव्हा उपक्रमशीलता, उद्योजकता वाढीस लागावयाची असेल तर अशा दोन तऱ्हेचे आधुनिकीकरण हाच उपाय आहे. आधुनिकीकरणाचा स्वीकार केला नसता तर लष्करी दृष्ट्या आणि आर्थिक दृष्ट्या आपण तगून राहणारच नाही.

७. हा विरोध इतका टोकाचा होतो की माग चालविण्यास विजेचा वापर करणे त्याज्य समजले गेले. हातकताईत विजेचा वापर करून तांत्रिक सुधारणा करावी या विचाराला अनेक वर्षांच्या पाठपुराव्यानंतर खळखळ करीत (कारण कळले नाही) योजना आयोगाने १९७५ त मान्यता दिली.

निवडक संदर्भ ग्रंथांची यादी

1. Ashton T. S. – Industrial Revolution 1760–1830.
2. Bhasham A. L. – The wonder that was India.
3. Dantwala M. L. – Poverty in India– then and now– 1870–1970.
4. Dasgupta Subhaya – Hindu Ethos and The Challenge of Change.
5. Eisenstadt S. N. (Ed.) – Patterns of Modernity, Vol. I and II.
6. Indian Economic Journal – Conference in Dec. 1968.
7. Gadgil D. R. – Origin of Modern Indian Business Class, an Interim Report.
8. Galbraith J. K. – The Nature of Mass Poverty.
9. Jha D. N. – Ancient India – An Introductory Outline.
10. Kapp K. W. – Hindu Culture, Economic Development and Planning in India.
11. Kulke Eckehard – The Parsees in India : A minority as Agent of Social Change.
12. Loomis C. P. and Loomis Z. K. (Eds.) – Socio. – Economic Change and the Religious Factor in India.
13. Maddison Angus – Class Structure and Economic Growth; India and Pakistan Since the Moghuls.
    – The Historical Survey of Indian Poverty.
14. Mcclelland D. C. – The Achieving Society.
15. Misra B. B. – The Indian Middle Class.
16. Mishra Vikas – Hinduism and The Challenge of Change.
17. Moosvi Shireen – The Economy of The Mughal Empire C; 1595; A Statistical Study.
18. Nehru Jawaharlal – The Discovery of India.
19. Neil Charlesworth – The British Rule and The Indian Economy 1800–1914.
20. Ray Choudhuri Tapan and Irfan Habib (Eds.) – The Chambridge Economic History of India, Vol. I.
21. Dharma Kumar (Eds.) – History of India, Vol. II.
22. Shah A. B. and C. M. R. Rao (Eds.) – Tradition and Modernity in India.
23. Singer Milton – When a Great Tradition Modernises.
    – Traditional India, Structure and Change.
24. Singer Milton and Bernard S. Cohn (Eds.) – Structure and Change in Indian Society.
25. Singh Narendra P. – Emerging Trends in Entrepreneurial Development– Theories and Practices.

26. Sharma S. V. S. (Eds.) – Developing Entrepreneurship.
27. Sinha Durganand – Indian Villages in Tradition.
(A motivational Analysis)
28. Smith Wilfred C. – Modernisation of a Traditional Society.
29. Sapre S. A., Parkinson and Rustomji – Great Ideas in Management.
30. Sunthankar B. R. – Nineteenth Century History of Maharashtra.
31. Tripathi Dwijendra (Ed.) – Business Communities in India.
३२. अढाव बाबा – एक गाव एक पाणवठा.
३३. अर्थसंवाद – जाने.–मार्च १९९० यातील स. ह. देशपांडे यांचा लेख.
३४. कुरुंदकर नरहर – भजन.
३५. केळकर न. चिं. – मराठे व इंग्रज.
३६. खैर ग. श्री. – मूळ गीतेचा शोध.
३७. डॉ. गोसावी मो. स. व चौगुले वि. शं. – परंपरा आणि परिवर्तन.
(गं. बा. सरदार यांचे निवडक निबंध)
३८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी – वैदिक संस्कृतीचा इतिहास.
– हिंदुधर्माची समीक्षा.
– आनंदमीमांसा.

* *



गाथासप्तशती[1] : उत्तरार्ध आणि शेफालिका[2] : गाथा ७०१ ते १००४

वा. म. कुलकर्णी

जोगळेकर आणि मंगरूळकर यांनी खूप परिश्रम घेऊन या प्राकृत गाथांचा मराठीत अनुवाद करून वाचकांना उपकृत करून ठेवले आहे. या गाथा तीनशेच्या वर आहेत. त्यांपैकी काही भ्रष्ट आहेत व थोड्या अपूर्ण आहेत. या भ्रष्ट व अपूर्ण गाथांपैकी काही अनुवादकांना जशा दुर्बोध वाटल्या, तशा मला-पण दुर्बोध वाटतात. तथापि बाकीच्या तशा दुर्बोध नाहीत. कारण त्या शुद्ध स्वरूपात अथवा पाठभेदांसह अन्यत्र उपलब्ध होतात आणि त्यांच्यावर संस्कृत टीका पण प्रकाश टाकतात. **सप्तशतीसार**[3] व गाथाकोश (गाहाकोस[4]) या दृष्टीने अतिशय उपयोगी आहेत आणि त्यांच्यावरील वेमभूपाल व भुवनपाल यांच्या संस्कृत टीकापण तितक्याच उपयोगी आहेत. **ध्वन्यालोक, सरस्वतीकण्ठाभरण, शृङ्गारप्रकाश, काव्यप्रकाश** इत्यादी अलंकारग्रंथांमधून **गाथासप्तशतीतल्या** म्हणून उद्धृत केलेल्या बऱ्याच गाथा या उत्तरार्धात समाविष्ट केलेल्या आहेत. त्या त्या अलंकार ग्रंथावरील संस्कृत टीकांमध्ये त्यांचे संस्कृत छायेसह विवरण केलेले आहे. जोगळेकरांनी उत्तरार्धातील गाथांच्या ज्या छाया त्यांना मिळाल्या त्या त्यांनी त्या त्या गाथांखाली दिल्या आहेत. परंतु चारदोन ठिकाणी मूळ प्राकृतपाठानुसार त्या नाहीत असे दिसून येते. कारण ज्या अलंकारग्रंथातून त्यांनी छाया घेतल्या त्या ग्रंथांतील प्राकृत पाठ काहीसे भिन्न होते–उत्तरार्धातील पाठांपेक्षा ही गोष्ट त्यांच्या नजरेतून निसटली. मंगरूळकरांनी बहुतेक सर्व गाथांची–जरूर तेथे स्वत: रचून–संस्कृत छाया दिली आहे. तथापि काही ठिकाणी छाया भलतीच आणि चुकीची झाल्याचे आढळून येते. पण म्हणून त्यांच्या प्रयत्नांचे आणि कार्याचे महत्त्व रतिभरही कमी होत नाही.

प्रस्तुत परीक्षणात सर्वच गाथांचा समग्र परामर्श घेणे अशक्य आहे. एकदम नजरेत भरणाऱ्या अपूर्ण अथवा भ्रष्ट गाथांचा व चुकीच्या संस्कृत छाया दिलेल्या गाथांचाच मुख्यत्वे येथे विचार केला आहे. ठळक ठळक

---

१) हाल सातवाहनाची गाथासप्तशती; संपादक : सदाशिव आत्माराम जोगळेकर; प्रसाद प्रकाशन, पुणे; १९५६.

२) शेफालिका (नृपती हाल सातवाहन यांच्या 'गाथासप्तशती'चा अनुवाद) पद्यानुवाद : राजा बढे; गद्यानुवाद : अरविंद मंगरूळकर; महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई; १९८४.

३) Saptasatisara with Bhavadipika of Vema Bhupala; Ed. by Dr. A. N. Upadhye; Shivaji University, Kolhapur; 1970.

४) Hala's *Gahakosa (Gathasaptasati)* with the Sanskrit Commentary of Bhuvanapala; Part I; Ed. by M. V. Patwardhan; prakrit Text Society; Ahmedabad–380009; 1980.

The Gahakosa of Hala (Satavahana); Part II; Ed. by M. V. Patwardhan; B. L. Institute of Indology, Delhi; 1988.

अनुक्रमणिका

पाठभेदांची चर्चा न करता सरस पाठभेदांसह त्यांचा केवळ उल्लेख केला आहे.

गाथा क्र. ७०९ (पृ. २८५) । वेबर क्र. ७१४

'साहीणवहु – जुआणो वि' हा पाठ व त्याची संस्कृत छाया 'स्वाधीनवधूयुवकोऽपि' '(गावातले) तरुण आपल्या वधूंच्या स्वाधीन असतानाही' आणि हा मराठीत केलेला अर्थ प्रस्तुत गाथेच्या अभिप्रेत अर्थाशी एकदम विसंगत आहे. वहु (वधू) ऐवजी मूळ पाठ'बहु' आहे. गावात अनेक तरुण असतानाही सारा गाव जणू कोणी त्राता नसल्याप्रमाणे बेचिराख होऊन गेला. कारण गावातील सर्व तरुणांच्या नजरा तुझ्या संभ्रम-कंपित नितान्त सुन्दर वक्षस्थलावर खिळून राहिल्या आणि जळून भस्मसात होणाऱ्या गावाची त्या तरुणांनी संपूर्ण उपेक्षा केली ! हा सारा '**प्रताप**' तुझ्या निरतिशय सुंदर वक्षस्थलाचा असा गाथेचा गर्भित अर्थ आहे.

तुलना: स्वाधीनबहुयुवाऽपि त्वदीयस्तनावेक्षणाक्षिप्तचक्षुः सन् युवजनो

ग्रामदाहमप्युपेक्षितवान् इति स्तनवर्णनपरेयमुक्तिः ।

– भुवनपाल. ३९०; पृ. १७५

अत्र केनचित् प्रेषिता विदग्धदूती नायिकामुपेत्य तत्स्तनमण्डलं

ग्रामदहनसमये संभ्रमचलितमतिमनोहरं दृष्ट्वा सर्वयुवसु चित्रितेष्विव निश्चेष्टितेषु ग्रामोऽयमशरण इव दग्ध इति तस्याः

स्तनसौन्दर्यवर्णनया तां वशीकर्तुमुत्कर्षयतीति भावः ।

–वेमभूपाल. १७; पृ. १०

गाथा क्र. ७१० (पृ. २८५) । वेबर क्र. ७१५

या गाथेच्या द्वितीयार्धाचा गद्यानुवाद समाधान-कारक नाही. भुवनपालाची टीका आणि प्रा. मा. वा. पटवर्धन यांनी दिलेला अर्थ काहीसा समाधानकारक आहे.

मत्तच्छलेण गम्मउ मत्तापदेशेन गम्यताम्, सुराएँ अवरिं पुससु हत्थे सुराया उपरि उत्प्रोञ्छय हस्तौ । मत्ताऽहं किलाऽऽजगामेति तदीयसद्म छद्मना गम्यतामिति···

– भुवनपाल. ३९१; पृ. १७५

"मत्तच्छलेण = under the pretext of drunkenness .... intoxication (caused by drinking wine) you should go to him ... सुराएँ अवरिं पुससु हत्थे = wash your hands clean on wine (i. e. throw the blame for going to him on wine). This sentence is merely a paraphrase of मत्तच्छलेण गम्मउ." – *Gahakosa*; Notes Gatha No. 391; p. 188.

गाथा क्र. ७१२ । वेबर क्र. ७१७

'अह सुअइ (अथ स्वपिति)' अह सुअइ (अव-स्वपिति) अशी छाया शेफालिका व प्रसाद प्रकाशन देतात. 'असौ स्वपिति' ही भुवनपालाने दिलेली छाया अधिक समर्पक आहे.

गाथा क्र. ७१९ । वेबर क्र. ७२४

'मा करेहिइ इमं ति ची– संस्कृत छाया मा **करिष्यामी**मामिति' व मराठी भाषांतर (हिला आपण अडथळा करू नये) ही उघडच चूक आहेत. 'भा करि-ष्यतीदम्' अशी छाया हवी. ह्या कानावरील कमळाने दूतीने आणलेला निरोप ऐकण्यात अडथळा करू नये म्हणून (तिच्या गालावर उभे राहिलेले) रोमांच कानावरील कमळ जणू काही (जरा) उंच सरकवतात असे भाषांतर करणे उचित होईल.

गाथा क्र. ७३४ । वेबर क्र. ७४१

वेमभूपाल या गाथेचा सूचित अर्थ असा देतात :

काचिदसती यूनः श्रावयति ।...

अत्र काचिदसती स्वदुहितरं प्रति, यद्यपि त्वं बाला तथापि विवसना मा भ्रम।

विदग्धा ग्रामयुवानो दुहित्रा मातरमनुमानीति दुहितुर्यन्मदनमन्दिरं तथैव

मातुरपीति निश्चिन्वन्तीत्यनेन वा [त] दूतीवृत्त्या स्वकीयस्य मदनमन्दिरस्य

मनोहरतां व्यञ्जयन्ती तान् प्रोत्साहयतीत्यभिप्रायः।

–गाथा क्र. ७४; पृ. ३०–३१

गाथा क्र. ७४१ । वेबर क्र. ७४८

'णेयताणँ खयमग्गे' हा पाठ व 'ज्ञापयतां क्षयमग्रे' ही त्याची छाया ही दोन्ही चुकीची आहेत. 'णेय ताणँ खयमग्गो' व 'नैव तेषां क्षतमार्गः' असा पाठ व त्याची





छाया हवी. आणि या पाठाप्रमाणे असा अर्थ होईल : मदनाचे बाण शरीर (आणि त्या पाठोपाठ मन) विद्ध करतात, वेदना देतात पण बाण शरीरात घुसल्याच्या खुणा मात्र बिलकूल मागे दिसत नाहीत. केवढे आश्चर्य! कामदेवाच्या बाणांचा प्रभाव अननुभूतपूर्व अभूतपूर्वच होय !

गाथा क्र. ७५० । वेबर क्र. ७५७

तद्दिअहं = अनुदिवसम्. पाहा दे. श. सं पृ.

गाथा क्र. ७६५ । वेबर क्र. ७७२

'किं तस्य पारएणं' या पाठाची (किं तस्य पारकेण) ही छाया व 'त्याला पारवे रेशीम-वस्त्र काय करायचे ?' हे भाषांतर. ही दोन्ही चुकीची होत. 'किं तस्य प्रावारकेण' अशी छाया आणि 'त्याला (गरम) वस्त्राची काय जरूर आहे ?' असे भाषांतर हवे.

गाथा क्र. ७६८ । वेबर क्र. ७७५

या गाथेचा पाठ भ्रष्ट आहे. 'लडियाण' म्हणजे काय ? उवइसइचा कर्ता कोण ? 'उवइसइ लडियाण' हा पाठ गाथा छंदात बसत नाही. द्वितीयार्धातील 'ण होइइच्छु च्चिय सहावो' हा भाग अर्थशून्य तरी आहे अथवा त्यातून सुसंबद्ध अर्थ निघू शकत नाही. भुवनपालचा या गाथेचा पाठ अर्थपूर्ण छंदाच्या दृष्टया निर्दोष आहे :

उवइसइ लट्ठियम्मं कड्ढेइ रसं न देइ सोत्तुं जे।
अंतस्स जुव्वणस्स य नज्जइ इक्कु च्चिय सहावो।
[उपदिशति यष्टिकर्म, कर्षति रसं न ददाति स्वप्तुं हि।
यन्त्रस्य यौवनस्य च ज्ञायत एक एव स्वभावः ॥]

– गाहाकोस. ६४९; पृ. २७३

या गाथेचे भाषांतर पटवर्धन पुढीलप्रमाणे करतात :

The nature (or behaviour) of the sugar-press and of youthful age is found to be one and the same (i. e. very similar). The former impels (or prompts) the action (of crushing) on the staff (i. e. on the sugar-cane, and the latter the activity of the membrum virile), they extract the fluid (i. e. the sugar-cane juice and the semen); they do not allow people to sleep (at night) (as the sugar cane press has to be operated throughout the night and as the sexual act takes place frequently throughout the night).

गाथा क्र. ७७८ । वेबर क्र. ७८५

वेबर, जोगळेकर व मंगरूळकर या गाथेचा अर्थ नीट लागत नाही असे म्हणतात अथवा सुचवतात. वेबरला अनुसरून जोगळेकर गिहवइधूआ णिहेण असा पाठ देतात. मंगरूळकर 'णिहेण' ऐवजी 'सिणेह' असा पाठ देतात; परंतु कोणत्या आधारावर ते सांगत नाहीत. बहुधा ती त्यांनी पाठशुद्धी (emendation) सुचवलेली असावी. द्वितीयार्धातील 'संगहणइत्ति वावड वसुहारा' – वेबर, 'संगण्हइ ...' – हा भाग अन्वय आणि अर्थाच्या दृष्टीने दुर्बोध आहे. भुवनपालाचा **गाथाकोश** ही गाथा पुढीलप्रत देतो :

दियहे दियहे निवडइ गहवइधूयामिसेण माउच्छा।
संगहणइत्तवाउयवसुहारा खुज्जसहयारे ॥
(दिवसे दिवसे निपतति गृहमतिदुहितृमिषेण मातृष्वसः।
संग्रहणप्रसिद्धव्यापृतवसुधारा कुब्जसहकारे ॥)

– गाहाकोस. ६६२

संगहणइत्त = संगहण-विदित व वाउय = व्यापृत = ग्रामणी असा अर्थ पटवर्धन करतात (गाहाकोस; भाग २; पृ. २३८). सबंध गाथेचा अर्थ असा : "अग मावशी, त्या खुज्या आम्रवृक्षाखाली शेतकऱ्याच्या त्या मुलीच्या मिषाने या गावच्या पाटलासाठी धनाची सतत वृष्टी होते. शेतकऱ्याच्या मुलीशी चोरटे प्रेम करणाऱ्या तरुणांना अपराध करीत असताना पकडून त्यांना दंड ठोठावण्यात पाटील पटाईत आहे. आणि दररोज ह्या दंडाच्या रूपाने त्याच्यासाठी पैशाचा जसा काही पाऊसच पडतो." भुवनपालाचा पाठ आणि त्याने लावलेला गाथेचा अर्थ एकदम (पहिल्या दोघांपेक्षा) सरस आहे.

गाथा क्र. ७८० । वेबर क्र. ७८९

'ही गाथा भ्रष्ट व त्रुटित असल्यामुळे नीट अर्थ लागत नाही' असे वेबरने म्हटले आहे. जोगळेकरांनी व मंगरूळकरांनी गाथेचा आशय दिला आहे.





भुवनपालाने संपूर्ण गाथा दिली असून अर्थपण नीट दिला आहे.

उड्डियपासं तणछन्नकंदरं निहुयसंठियारक्खं ।
जूहाहिव परिहर पमुहमित्तसुहयं कलमछित्तं ॥
(प्रसारितपाशं तृणछन्नकन्दरं निभृतसंस्थिता-रक्षम् ।
यूथाधिप परिहर प्रमुखमात्रसुखदं (–सुभगं) कलमक्षेत्रम् ॥) – गाहाकोस. ६६४; पृ. २७९

गाथेचा अर्थ असा : " हे हत्तीच्या कळपाधीशा, त्या पलीकडच्या भाताच्या शेतात जाण्याचे टाळ– ते आपातमात्र रमणीय आहे. (तुला पकडण्यासाठी) तेथे जाळे पसरलेले आहे, आणि खड्डा गवताने झाकलेला आहे आणि (तुझ्यावर झेपावण्यासाठी) तेथे आरक्षक लपून राहिलेले आहेत."

गाथा क्र. ७८३ । वेबर क्र. ७९०

जोगळेकर व मंगरूळकर या गाथेच्या प्रथमार्धात ... ' विसमाहः हवेढणापिउलं ' व ' विसमाह हवेढणा-पिउलम् ' असा पाठ देतात. जोगळेकर छाया देत नाहीत तर " ... विषमा " – एवढीच प्रथमार्धाची छाया मंगरूळकर देतात. भुवनपाल ही गाथा आणि तिची छाया संपूर्णपणे देतात :

चउवासदिन्नहुयवहविसमाहयपडहवेढणाविउलं ।
निव्वाहेलं जाणइ जूहं जूहाहिवु च्चेय ॥
(चतुष्पार्श्वदत्तहुतवहविषमाहतपटहवेष्टना-विग्नम् ।
निर्वाहयितुं जानाति यूथं यूथाधिप एव ॥)

भुवनपाल प्रथमार्धाचे स्पष्टीकरण असे करतो : चतुष्पार्श्वदत्तहुतवह-विषमाहत-पटहं यद् वेष्टनं तेन विउलं (= आविग्नम्). विउल अथवा विउल्ल (गा. क्र. ५७१) याचा अर्थ भुवनपाल 'आविग्न' असाच करतो. वेढणा = वेष्टना = वेष्टन. वेबर 'विउलं' च्या ऐवजी ' पिउलं ' असा पाठ देतो. पटवर्धन (गाहाकोस, भाग २, पृ. २३९) विउलं = व्याकुलम् = frigh-tened असे स्पष्टीकरण देतात. चउवासदिन्नहुयवहेण विउलं व विसमाहयपडहेणविउलं म्हणजे अरण्याच्या (जंगलाच्या) चारी बाजूंनी अग्नी पेटवून दिल्याने भयभीत झालेला आणि भयंकर कर्कश आवाजात बडवलेल्या ढोलामुळे भयभीत झालेला जो हत्तींचा कळप त्याला. भुवनपालाचा पाठ आणि त्याने केलेला गाथेचा अर्थ समाधानकारक असल्याचे दिसून येईल.

गाथा क्र. ७८४ । वेबर क्र. ७९१

जोगळेकरांनी या गाथेची छाया दिलेली नाही. ' अल्लग्गकवोलेण वि गयमइणा ' हा वेबर व जोगळे-करांचा प्रथमार्धातील पाठ तसेच ' माएँ सणाहं गयवइ-जूहं ' हा द्वितीयार्धातील पाठ आणि मंगरूळकरांचा अ (ओ ?) ल्लग्ग-कवोलेण वि गयवइणा पत्तदसा-वसणम्मि हा प्रथमार्धाचा पाठ [आर्द्रा (? र्द्रा) ग्रकपोलेनापि गजपतिना प्राप्तदशाव्यसने – छाया] आणि द्वितीयार्धातील वेबर व जोगळेकरांच्या प्रमाणेच दिलेला ' माएँ सणाहं गयवइजूहं ' हा पाठ (मातः सनाथं गजपतियूथं– छाया) हे गाथेचा एकंदर आशय लक्षात घेता ठीक वाटत नाहीत. भुवनपालाचा पाठ अन्वयार्थाच्या दृष्टीने एकदम सरस आहे :

ओलग्गकपोलेण वि विगयमएण पत्तदसावसाणम्मि ।
अज्ज वि **तए** सणाहं **गयवइ** जूहं धरंतेण ॥

[अवलग्न (? अवरुग्ण) कपोलेनापि विगतमदेन प्राप्त दशावसाने । अद्यापि त्वया सनाथं गजपते यूथं ध्रिय-माणेन ॥] –गाहाकोस. ६६८

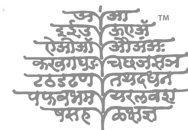
या गाथेवर आजडाची अशी टीका आहे : हे गजपते, दशानामवसाने प्राप्ते, अन्तिमायां दशायां प्राप्तायां, क्षामकपोलेन विमदेनापि त्वया ध्रियमाणेन जीवता, अद्यापि कुलंसनाथमेव । तद्विक्रमस्मरणान्न कश्चिद् दुर्नयमाचरतीत्यर्थः । अन्त्यदशायां गजस्य क्षामकपोलता विमदता च भवति । ओलग्गं क्षामं विच्छायं च ।

मात्र ' विगयमएण ' या पाठामुळे गाथाछंदाला बाध येतो. ' विमएण ' असा पाठ असता, तर छंदोदोष आला नसता !

मंगरूळकरांची ' ओल्लग्ग-कवोलेण ' (आर्द्राग्रक-पोलेनापि) ही पाठशुद्धी व ' गंडस्थळाग्रे मदाने ओली झालेली असतानासुद्धा ' हे भाषांतर उघडच चुकीचे आहे. कारण म्हातारपणात हत्तीचे गंडस्थळ ' क्षाम व विच्छाय ' होते ! वर दिलेल्या गाथेचे भाषांतर असे होईल :

हे गजपते, तू अंतिम (वृद्धा)वस्थेस प्राप्त झाला असलास, तुझे गंडस्थळ कृश व फिकट झाले असले, तुझा मदस्राव बंद झाला असला तरी तू हयात असल्यामुळे,

अनुक्रमणिका





हत्तींचा कळप आजही सनाथ आहे. (अर्थात तुझ्या पराक्रमाच्या स्मरणामुळे कळपातील एकही हत्ती बेशिस्त वागत नाही !).

गाथा क्र. ७८६ । वेबर क्र. ७९३

वेबरचा पाठ जोगळेकर व मंगरूळकर अनुसरतात तथापि तो पाठ भ्रष्ट आहे का, याविषयी काहीच बोलत नाहीत आणि त्यांनी गाथेचा लावलेला अर्थ तर्काला सोडून आहे कारण त्यांनी दिलेला पाठच मुळात भ्रष्ट व बुद्धीला पटणारा नाही. गामम्मि मोहणाइं हिण्णे खग्गे व्व चोरहित्थाइं हा प्रथमार्ध अर्थशून्य असून 'गहवइणो णामेणं कियाइं अण्णेण वि जणेण' या द्वितीयार्धाचा त्याच्याशी काहीच मेळ नाही. ही गाथा 'दुर्बोध' आहे असे म्हणून त्यांनी अर्थ लावला नसता तर ते योग्य झाले असते.

या गाथेचा भुवनपालाने दिलेला पाठ पुढीलप्रमाणे आहे व गाथेचा अर्थ पुष्कळसा पटण्यासारखा आहे :

गामम्मि गोहणाइं दिन्नंगकखेवचोरदिट्ठाइं ।
गहवइणो नामेणंकियाइ अन्नेण वि जणेण ॥
[ग्रामे गोधनानि दत्ताङ्गक्षेपचोरदृष्टानि ।
गृहपतेर्नाम्नाङ्किताऩ्यन्येनापि जनेन ॥]

— **गाहाकोश ६७३, पृ. २८३**

आजडाची या गाथेवर पुढीलप्रमाणे टीका आहे :

जगदाकम्पकारिपुरुषप्रशंसायामन्योक्तिमाह– गोधनान्यपहरन्तश्चोरा गवादीनां पार्श्वद्वयमपि दत्ताङ्गक्षेपं यथा भवति, एवम् अङ्गं चालयित्वा निभालयन्ति । गृहपतिनामाङ्कितं परिहरन्तीति ज्ञात्वा जनैर्ग्रामगृहपतिनाम्ना गोधनान्यङ्कितानीत्यर्थः । – पृ. २८३

गृहपतीच्या पौरुषाची प्रशंसा करणारी अशी ही गाथा आहे. भावार्थ असा : गाई–बैल चोरणारे लोक प्रथम गाईबैलांच्या अंगाची नीट तपासणी करीत असत. गृहपतीच्या नावाचा डाग असलेल्या गाईबैलांना सोडून इतरांचे ते अपहरण करीत. हे पाहून गावातील इतर लोकांनी पण आपले गोधन चोरीला जाऊ नये म्हणून त्या गृहपतीच्या नावाचा डाग आपापल्या गाईबैलांवर दिला. (अर्थात तो गृहपति किती पराक्रमी होता हेच यावरून दिसून येते.)

गाथा क्र. ७९० । वेबर क्र. ७९७

जोगळेकर व मंगरूळकर वेबरचा पाठ अनुसरतात. जोगळेकर संस्कृत छाया देत नाहीत. मंगरूळकरांची 'ताओ किर तस्स चेअ मन्देइ' या वाक्याची 'ततः किल तस्य चेतो माद्यति' अशी दिलेली छाया सपशेल चुकली आहे. वास्तविक 'तातः किल तस्यैव मां ददाति' अशी ती असायला हवी होती. "ज्याने शेतात मला भोगिले होते त्यालाच माझे वडील मला (लग्नात) देऊन टाकणार आहेत"– जर का ही गोष्ट तिने ऐकली तर हर्षभराने तिचे हृदय फुटू लागेल !" असा या गाथेचा भावार्थ आहे.

गाथा क्र. ९३१ । वेबर क्र. ९३८

जोगळेकर वेबरचा पाठ देतात [एक चूक करून : तण्हाओ (? तण्णाओ)] पण संस्कृत छाया देत नाहीत. मंगरूळकर वेबरचा पाठ जोगळेकरांना अनुसरून देतात आणि स्वतःची छायापण देतात. त्या छायेतील 'प्रत्यक्षेच्छाकारक' आणि 'तृष्णया' अशी छाया अर्थातच चूक आहे. मूळ गाथा, छाया आणि अर्थ पुढीलप्रमाणे देणे योग्य होईल :

पच्चक्ख-मंतु-कागरअ जइ चुंबसि मह इमे हअ-कवोले ।
ता मज्झ पिअ-सहीए विसेसओ कीस तण्णाओ ॥
[प्रत्यक्ष-मन्तु-कारक यदि चुम्बसि मम इमौ हत-कपोलौ ।
तर्हि मम प्रियसख्या विशेषकः कस्मादार्द्रः ॥]

[प्रसंग असा आहे. नायिकेच्या पलीकडे तिची सखी उभी होती. नायिकेच्या गोऱ्यापान गालावर तिच्या सखीच्या मुखाचे प्रतिबिंब पडले होते. नायिकेच्या मुखाचे चुंबन घेण्याच्या मिषाने नायकाने तिच्या गालावर पडलेल्या सखीच्या मुखाचे चुंबन घेतले. आणि पलीकडे उभ्या असलेल्या सखीच्या मुखावरची पत्रवल्ली विशेषक पत्रभंगी (चंदन-केशरादिकांच्या साहाय्याने मुखावर काढलेल्या वेलबुट्टयासारख्या रचना) ओली ओली झाली–स्वेदादि सात्त्विकभावामुळे– ही गोष्ट लक्षात येताच नायिका रागावली आणि तिने नायकाला त्याच्या शाठ्याबद्दल हा टोमणा मारला आहे.]

"हे प्रत्यक्षापराधकारक (माझ्या डोळ्यांदेखत माझा अपराध करणाऱ्या–अर्थात प्रेमाच्या बाबतीत– हे प्रियकरा !) तू जर हे माझे हतभागी गाल चुंबत आहेस तर तिकडे माझ्या प्रियसखीच्या मुखावरील पत्रवल्ली कशी काय ओली झाली रे ? सांग पाहू !"

गाथा क्र. ९५१ । वेबर क्र. ९५८

गाथेचा पाठ अशुद्ध आहे– जोगळेकर आणि मंगरूळकर आवृत्तीतही. जोगळेकर आणि मंगरूळकरांची प्रथमार्धाची छाया चुकली आहे. 'ता तुह ण बहुआ





धिई ' याची ' तावदेव व्रीहीणाम् ' अशी छाया कशी बरे होईल ? ' छाया सरस्वतीकण्ठाभरणावरून ' घेतल्याचे जोगळेकर सांगतात पण तेथील मूळ पाठ ' तेत्तिअं चिअ विहिणम् ' व त्याची ' तावदेव व्रीहीणाम् ' अशी छाया ही दोन्ही सपशेल चुकली आहेत. वेबर व जोगळेकरांना अनुसरणारा मंगरूळकरांचा पाठ मुळातच चूक आहे. त्याची त्यांनी ' तावत्त्वयि न बहुका धृतिः ' अशी संस्कृत छाया ' पदानुसारी ' केली आहे. परंतु मूळ पाठ भ्रष्ट असेल अशी शंकाही त्यांना आली नाही ! मूळ गाथा, संस्कृत छाया आणि अर्थ पुढीलप्रमाणे आहे :

आसाइयं अणाएण जेत्तियं तेत्तिएण बंध दिहिं ।
ओरमसु वसह इण्हि, रक्खिज्जइ गहवइच्छित्तं ॥
[आस्वादितमज्ञातेन यावत् तावता बधान धृत्तिम् ।
उपरम वृषभेदानीं रक्ष्यते गृहपतिक्षेत्रम् ॥]
— हेमचन्द्र : काव्यानुशासन

पृ. ५४ (महावीर विद्यालय आवृत्ति, मुंबई). लोकांना (अथवा शेतमालकाला) न कळत जेवढे तू आस्वादिलेस (=खाल्लेस) त्यावर संतोष मान. हे वृषभा, थांब (पुरे कर) आता घरधन्याच्या/शेतकऱ्याच्या शेताची राखण केली जात आहे.

' अत्र गृहपतिक्षेत्रे दुष्टवृषवारणापरे निषेधवाक्ये उपपति निवारणं निषेधान्तरं प्रतीयते । ' असे या गाथेवर हेमचंद्राने भाष्य केले आहे. वेमभूपाल म्हणतो : अत्र क्षेत्रशब्देन पत्नी व्यज्यते । अत्र काचिद् विदग्धा सखी कमपि जारं कस्याश्चिदसत्या गृहं प्रवेश्य परिपालयन्ती तदनु तदीये कस्मिंश्चित् समागच्छति सति आसादितमित्यादिना वृषभनिवारणपरेण वाक्यकदम्बकेन तदासक्त्या चिरयन्तमुपपतिमुपभोगान्निवारयतीत्यभिप्रायः । वेमभूपाल : भावदीपिका. ८८, पृ. ३५ (**सप्तशतीसारे**) क्षेत्र शब्दाचा ध्वन्यर्थ ' पत्नी ' वृषभाचा उपपति हा ध्वन्यर्थ होय.

गाथा क्र. ९५८ । वेबर क्र. ९६५

जोगळेकर संस्कृत छाया देतात व ' मूळ गाथा अपूर्ण व अशुद्ध ' असा शेरा मारतात. मंगरूळकर जोगळेकरांचा पाठ देतात व ' जवळ जवळ सर्व गाथा संस्कृत ' अशी टीप देतात.

' **सप्तशतीसारा**'त मूळ गाथा पुढीलप्रमाणे दिली आहे :

घरिणि-पवेसिअ-जारे घरे घरत्थेण छिंछई ठविआ
मिलिआ छिंछइ-जारा पच्छा घरिणी-घरत्थो अ ॥
[गृहिणी-प्रवेशित-जारे गृहे गृहस्थेन असती स्थापिता ।
मिलितावसतीजारौ पश्चाद् गृहिणी गृहस्थश्च ॥]

गृहिणीने (पत्नीने) ज्यात आपल्या जाराला अगोदरच आणून ठेवले आहे अशा घरात गृहस्थाने (पतीने) आपल्या प्रेयसीला (असती = छिनाल स्त्री) ठेवले. पहिल्याने त्या जाराचे व त्या असतीचे मीलन झाले आणि नंतर त्या गृहिणीचे (पत्नीचे) आणि त्या गृहस्थाचे (पतीचे) !

जोगळेकर आवृत्ति, क्र. १००१ : कसिणुज्जलो य रेहइ—

एवढाच भाग देऊन 'या उपलब्ध भागावरून गाथेचा अर्थ लागत नाही ' अशी टीप जोगळेकर देतात.

ही सबंध गाथा **प्रबन्धचिन्तामणि** (पृ. ११, क्र. १२) या प्रबन्धात अशी दिली आहे :

कसिणोज्जलो य रेहइ वेणीदंडो नियंबबिंबम्मि ।
तुह सुंदरि सुरयमहानिहाणरक्खाभुयंग व्व ॥

आणि **सुभासियगाहासंगहो** या संग्रहात किंचित फरकाने ती अशी दिली आहे :

कासिणोज्जलो विरायइ वेणीदंडो नियंबबिम्मि ।
तुह सुंदरि ! सुरयमहानिहाणरक्खाभुअंगो व्व ॥
— ॥ गाथा क्र. ७०

या गाथेची संस्कृत छाया पुढीलप्रमाणे होईल.

[कृष्णोज्ज्वलो च राजते (पा. भे. विराजते) वेणीदण्डो नितम्ब-बिम्बे ।
तव सुन्दरि ! सुरतमहानिधानरक्षाभुजङ्ग इव ॥]

' हार ', ' वेणीदंड ', ' खट्टुग्गलिय ' तसेच ' तालु ' हे (शब्द) ज्यात आहेत त्या चार गाथा हाल—शालिवाहन—राजाने दहा कोटी (सुवर्णमुद्रा) देऊन घेतल्या अशी कथा प्रचलित आहे. त्या चार प्रसिद्ध गाथांपैकी प्रस्तुत गाथा ही एक होय.

गाथेचा अर्थ असा : " हे सुंदरी, कृष्णवर्णीय आणि उज्ज्वल असा तुझा वेणीचा लांबट शेपटा सुरतरूपी महान निधीचे रक्षण करणाऱ्या भुजंगाप्रमाणे तुझ्या श्रोणी—बिंबावर विराजत आहे. "

जोगळेकर आवृत्ती क्र. १००३, मंगरूळकर आवृत्ती क्र. १००१ — ता किं करोमि माए खज्जउ सालीउ कीरनिवहेहिं । हा भाग देऊन ' या गाथेचा एवढाच भाग उपलब्ध आहे ' अशी टीप जोगळेकर देतात.

मंगरूळकर वरील गाथेचा भाग देऊन त्याखाली छाया अशी देतात :

[तत् किं करोमि मातः खाद्यन्तां शालयः कीरनिवेहैः ॥]

हा गाथार्ध पुढील गाथेचे एकदम स्मरण करून देतो :

अव्वो ण आमि छेत्तं (= खेत्तं) खज्जउ साली वि कीरणिवहेहिं ।

जाणंता अवि पहिआ पुच्छंति पुणो पुणो मग्गं ॥

– मंगरूळकर. ८१४

सुभासियगाहासंगहात ही गाथा किंचित फरकाने पुढीलप्रमाणे वेबरने दिली आहे : ८२१

अव्वो ! न जामि खेत्ते साली खज्जंतु कीरनिवहेहिं।

जाणंता वि हयासा पहिया पुच्छंति मे मग्गं ॥ –

– गाथा क्र. ६५

या गाथेची छाया अशी आहे :

अव्वो (= अहो) न यामिक्षेत्रं खाद्यतां शालिरपि कीरनिवहैः ।

जानन्तोऽपि पथिकाः पृच्छन्ति पुनः पुनर्मार्गम् ॥

(अथवा, जानन्तोऽपि हताशाः पथिकाः पृच्छन्ति मां मार्गम् ॥)

तेव्हा 'अव्वो ण आमि खेतं' या प्रथमार्धाच्या आरंभीच्या भागाऐवजी 'ता किं करोमि माए' हा पाठभेद सोडला, तर दोन्ही गाथा एकच याबद्दल दुमत होऊ नये.

गाथा क्र. ७०४ । GS(W)-707

विरहदुब्बलं जाअं (विरहदुर्बलां जाताम्)– 'जाअं' ची छाया 'जायाम्' अशी हवी. भुवनपाल. ३८९ (पृ. १७४) आणि वेमभूपाल. ५१ (पृ. २३) हे दोन्ही टीकाकार 'जायाम्' अशीच छाया करतात.

गाथा क्र. ७०६ । GS (W). 711

'कलंब-गंधेण' आणि 'इहरा' असे पाठ हवेत.

गाथा क्र. ७०७ । G S (W). 712

'ही गाथा श्री प्रवरसेनाच्या सेतुबंधातील (१·२४) आहे' असे जोगळेकर लिहितात. तथापि ही गाथा नसून '**स्कन्धक**' आहे. स्कन्धकाचे जुने नाव आर्याशीति (१२+२० मात्रा प्रथम आणि द्वितीयार्धात)

गाथा क्र. ७०८ । GS (W) 713

ही गाथा दुर्बोध आहे. मंगरूळकरांची छाया व त्यांनी लावलेला अर्थ सयुक्तिक अथवा समाधानकारक नाही.

गाथा क्र. ७११ । GS(W). 716

ही गाथा दुर्बोध आहे. संस्कृत छाया जोगळेकरांनी दिली नाही, तसेच मंगरूळकरांनी. जोगळेकरांचाच अर्थ मंगरूळकरांनी एका प्रश्नचिन्हाची भर घालून दिला आहे. पण गाथेतून तो अर्थ निघतो का ? तो अर्थ समाधानकारक आहे का ? याचा विचार दोघांनीही केला नाही.

गाथा क्र. ७१४ । GS(W). 719

मूळ गाथा अद्यापि उपलब्ध झाली नाही. संस्कृत छायेतील 'भिकखोबालम्' (द्वितीयार्धाच्या आरंभीचा) हा पाठ दुर्बोध आहे. जोगळेकर आणि मंगरूळकर ह्या दोघांनी या पाठासंबंधी उपेक्षाच दाखविली आहे. आणि अनुवाद केला आहे.

गाथा क्र. ७१८ । GS(W). 723

या गाथेची संस्कृत छाया आणि गाथेचा अर्थ, ही दोन्ही मंगरूळकरांनी व्यवस्थित दिली आहेत.

गाथा क्र. ७२० । GS (W). 725

या गाथेच्या द्वितीयार्धाच्या अर्थाबद्दल शंका आहे. "सूचीवेधः कर्णस्य पश्यत किं नीयते प्रमाणम्"– याचा अर्थ 'पहा, सुईने पाडलेले कर्णछिद्र पुढे किती मोठे होते !' असा जोगळेकर देतात तर 'पहा की, सुईने पाडिलेले वेज हे काय कानाचे (म्हणजे–ऐकण्याचे) प्रमाण ठरत असते ?' असा अर्थ मंगरूळकर देतात.

गाहाकोसात ही गाथा 'मा बंधसुवीसंभं (क्र. ६०४, पृ. २६०) आली आहे. भुवनपालाची द्वितीयार्धावर टीका अशी आहे : आमन (?) कर्णे कृतः सूचीवेधः पश्य किं प्रमाणं प्रथते। तस्मान्मा विश्वसे दित्यर्थः। पटवर्धन असा अर्थ करतात :

'Look here (and say), is the (mere) perforation (of the ear–lobes) acknowledged as evidence (of a person's being a Hindu)? आणि Notes (P. 228) मध्ये म्हणतात :

" The exact sense and relevance of the second half of the stanza is not clear. The commentary does not throw any light on them. "

GS (W).

706, 707, 711, 714, 715, 717, 723-727, 730–737, 740, 743, 745, 747–797, 808





अनुक्रमणिका

and 809–गा. स. (वेबर) च्या या क्रमांकांच्या एकूण ७५ गाथा 'गाहाकोसा'त आल्या असून त्यावर भुवनपालाची टीका उपलब्ध आहे. या गाथांचा नीट अर्थ समजण्यास तसेच पाठभेदांची चर्चा करण्यास गाहाकोस व भुवनपालाची टीका अतिशय उपयोगी पडेल. त्याचप्रमाणे गा. स. (वेबर)च्या पुढील क्रमांकाच्या गाथांसाठी:–

741–743, 815, 821, 860, 876–77, 879, 881, 884, 885, 889, 893, 955, 957–963, 965 सप्तशतीसार आणि त्यावरील वेमभूपालाची टीका गाथांचा अर्थ समजण्यास आणि पाठचर्चेस अतिशय उपयोगी पडेल.

७९१ (मं) । ७९८ (बे)

ही गाथा काहीशी भ्रष्ट आहे, आणि तिचा प्रथमार्ध विशेषतः दुर्बोध आहे.

८०७ (मं) । ८१४ (बे)

ह्या गाथेचा द्वितीयार्ध दुर्बोध आहे : हिअएण भाइ अण्णं-हृदये न भात्यन्नम्– व लज्जापत्थेहि तेजिआपाणा– 'लज्जाप्रस्थैः (?) तेजायन्ते प्राणा:' अशी दिलेली छाया– मूळ पाठ शुद्ध नसल्याने बहुधा– नीट गाथार्थ लावायला अनुकूल नाही.

८४० (मं) । ८४७ (बे)

...मा तम्म रसाअणेहिँ अथिरेहिं।
विरहं पवज्ज...

या भागाचे भाषांतर "खंताबू नकोस. चंचलपणा आणणारी औषधे घेऊन तू विरहात रहा," चमत्कारिक वाटते! गाथेचा भावार्थ असा आहे : (दीर्घकाळ जगण्याची इच्छा करणाऱ्या स्त्रिये,) 'अस्थिर रसायनांची इच्छा करू नकोस' किंवा अस्थिर रसायनांच्या सेवनाने दु:खीकष्टी होऊ नकोस. तू विरहात रहा. म्हणजे दिवस तुझ्या बाबतीत युगाप्रमाणे दीर्घातिदीर्घ– न संपणारे– होतील आणि दीर्घ काळ जगण्याची तुझी इच्छा आपोआप पूर्ण होईल !

काव्यप्रकाशात मम्मटाने उद्धृत केलेल्या ४५ हून अधिक गाथा वेबरने या उत्तरार्धात समाविष्ट केल्या आहेत : ७०५, ८१६, ८७४, ८७५, ८७९–८८१, ८८९ ९३४, ९३६, ९३९, ९४७, ९५१, ९५३, ९६०, ९६२–९६३, ९६९–९९९.

इतर अलंकारग्रंथांतील उदाहरणार्थ, **ध्वन्यालोक, दशरूपकावलोक, शृङ्गारप्रकाश, सरस्वतीकण्ठाभरण, काव्यानुशासन, अलंकाररत्नाकर, अलंकारकौस्तुभ**, यांसारख्या ग्रंथांतील गाथाही या उत्तरार्धात समाविष्ट झाल्याचे आढळून येते. तेव्हा वेबरने जरी उत्तरार्धात संस्कृत छाया दिल्या नसल्या, तरी निदान निम्म्या गाथांच्या (३०४ पैकी १५२) छाया, त्यांचा संकेतितार्थ आणि सूचितार्थ त्या त्या ग्रंथात आणि त्या त्या ग्रंथावरील संस्कृत टीकाग्रंथात सहजासहजी प्राप्त होतात. अर्थात संपादकाने अथवा अनुवादकाने तेथील गाथा– पाठ आणि उत्तरार्धातील तत्सम गाथा-पाठ यांतील पाठभेदांचे अवधान बाळगले पाहिजे व अवश्य त्या त्या ठिकाणी संस्कृत छाया देताना योग्य ते बदल करायला हवेत. क्वचित जोगळेकरांना हे भान ठेवता आले नाही. उदाहरणार्थ,

८७२ (जो) । ८७८ (बे)

कालक्खर-दूसिक्खिअ, बालअरे **णिंबकीडअसरिच्छ** असा या गाथेचा परमार्ध आहे. पण **सरस्वतिकण्ठाभरणा**वरून छाया याची अशी देतात :

(कालाक्षर-दु:शिक्षित बालक रे लग मम कण्ठे।)

ही छाया **सरस्वतीकण्ठाभरणा**तील पाठाला अनुसरून योग्यच आहे. परंतु उत्तरार्धातील पाठ... बालअ रे णिंबकीडअसरिच्छ असा आहे. त्याची छाया 'बालक रे लग मम कण्ठे' ही कशी होईल ? मंगरूळकरांनी बरोबर छाया दिली आहे : बालक रे निम्बकीटक सदृक्ष।

आता, मंगरूळकरांनी ज्या छाया दिल्या आहेत त्यांतील काही चिंत्य आहेत. त्यांचा निर्देश येथे करणे उचित होईल;

७०४ (मं) । ७०७ (बे)

चिन्तयन् विरहदुर्बलां जाताम् (? जायाम्)

७०६ । ७११

कळंब-गंधेन (? गंधेण)– कदम्बगन्धेन ही छाया मात्र बरोबर आहे.

७०७ । ७१२

पम्माअइ– प्रम्लापयति (? प्रम्लायति). 'नखक्षत (नभातील) इंद्रधनुष्याला फिके पाडीत आहे' असा मंगरूळकर अर्थ करतात. तथापि इन्द्रधनुरेव सरसं तात्कालिकं नखपदममिति रूपकम् । असे **सेतुबंधाचा** टीकाकार रामदास सांगतो. **सरस्वतीकण्ठारभणात** भोजही संकीर्ण रूपकाच्या संदर्भात प्रस्तुत स्कन्धक (सेतु० १.२४) उद्धृत करतो. तेव्हा प्रम्लापयति असे





प्रयोजक रूप छायेत घालून व्यतिरेक अलंकार साधण्याचा प्रकार मूळ कवीला अन्याय करणारा होय.

७१८। (मं) ७२३ (वे)

मोह–घोलिरो–मोह (? मोघ) – घूर्णनशीलो... अशी छाया अधिक समर्पक होईल.

७२८।७३४

समप्पिहिइ (समप्पिहइ–वे)– समर्पिष्यते (? समाप्स्यते) अशी छाया अधिक अर्थपूर्ण होईल.

७३०।७३६

णं भणइ– नु भणति (? णं भणह– एनां भणत) –असा पाठ व छाया हवी. संदर्भ आणि सुसंगत वाक्यार्थासाठी पाठशुद्धी आवश्यक आहे. तथापि 'पाठशुद्धी' मंगरूळकरांच्या संहितेप्रमाणे. मुळात '**भणह**' असाच पाठ भुवनपालाने (पृ. २७४) दिला आहे. आणि जोगळेकरांनीही वेबरचा हाच पाठ (भणह) दिला आहे.

७३१।७३७

भोइणि°– भोगिनी°. परंतु मराठी अनुवादात 'वाणिणी' असा भोगिनीचा अर्थ केला आहे. 'भोइअ' म्हणजे 'ग्रामप्रवर', 'ग्रामणी', आणि 'भोइणी' म्हणजे ग्रामणीभार्या, स्वामिभार्या. हा अर्थ रूढ आहे. भोगिनी म्हणजे 'विलासवती' असाही अर्थ होतो.

७४६।७५३

कत्तो कमलाणँ रई – कुतः कमलानां रतिः (? रविः). संदर्भ विचारात घेता 'रविः' अशीच छाया हवी. कुटे (= किती दूर) कमलांचा विकास करणारा सूर्य आणि कुठे (= किती दूर) कुमुदांचा (रात्रविकासी कमळांचा) सहचर. तो शीतल चंद्र ? सज्जन कितीही दूर असले तरी त्यांचा स्नेह अढळ असतो असा वाक्यार्थ/भावार्थ आहे.

७६३।७७०

वइमूळं– दृति° ? हा 'वृति°' बद्दल मुद्रणदोष असला पाहिजे.

८०१।८०८

बाहोआरा– बाष्पधाराः (? बाष्पावताराः) अशी छाया योग्य होईल.

८०३।८१०

जीए णिरालंबा– या निरालम्बा (? जीविते निरालम्बा) अशी छाया हवी.

८२०।८२७

मग्गिअलद्धे– मार्गितलब्धे– 'शोधल्यावर मिळणारा' यापेक्षा 'मागितल्यावर, याचना केल्यावर मिळणारा' असा अर्थ अधिक योग्य होईल.

८४९।८५६

सो नागओ त्ति– स नागतोऽति (स नागत इति).

८५२।८५९

अप्पाहिआइँ– आत्मप्रहितानि (? संदिष्टानि) अशी छाया हवी. पहा. हेमचन्द्र : प्राकृत व्याकरण : संदिशेरप्पाहः । ८.४.१८०.

८६२।८६९

वाहिज्जंति– वाह्यन्ते (? व्याह्रियन्ते) अशी छाया हवी.

८६४।८७१

विब्भम– विभ्रम– 'विश्रम' हे मराठी भाषांतर मुद्रणदोष असला पाहिजे.

८७६।८८३

हआसा– हताशा...'बेरकी' पेक्षा 'मेले' असे भाषांतर अर्थपूर्ण होईल.

८८३।८९०

तरइ– तीर्यते (? शक्नोति) अशी छाया हवी. पाहा : हेमचन्द्र : शकेश्चय-तर-तीर-पाराः । ८.४.८६

८९६।९०३

भरिमो– रूपरामो (? 'स्मरामो') बद्दल हा मुद्रणदोष असला पाहिजे.

९१०।९१७

अचक्खिअं– अनाख्यातम् (? अनास्वादितम्) अशी छाया अधिक योग्य होईल.

९२५ (मं) ९३२ (वे)

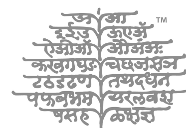
या गाथेचा द्वितीयार्ध दुर्बोध आहे. जोगळेकर आणि मंगरूळकर यांचा अर्थ सयुक्तिक अथवा सुसंगत वाटत नाही.

९३८ । ९४५

या गाथेचा प्रथमार्ध छंदोदृष्ट्या 'दुष्ट' आहे. **शृङ्गारप्रकाशात** ही गाथा दोनदा आहे :

अणुवत्तंतो अम्हारिसं जणं सुभअ (? **सुहअ**) आहिजाईए ।
चित्तेसिविणो (? चिंतेसि पुणो) हिअए अणाहि आई सुहं जिअइ ॥ पृ. ६२४

अणुवत्तंतो अम्हारिसं जणं **सुहअ** आहिजाईए ।
चिंतेसि उणो हिअए (अ) णाहि ज (? जा)ई सुहं





'सुहअ' पद घातल्याने छंदोदोष दूर होतो. अणाहिआई सुहं जिअइ-अनाभिजातिः सुखं जीवति हा पाठ सरस आहे.

९४२ । ९४९

किअवणिआणं-कृतवर्णिकानाम् या पाठाऐवजी **शृङ्गारप्रकाशात** कअवेणिआणां (पृ. ४८९, छाया कृतवेणिकानाम्) असा पाठ आहे, आणि पृ. ८०४ वरही तोच पाठ उपलब्ध होतो. भोजाचा हा पाठ अधिक सरस आहे (शिवाय 'वणिआणं'ची छाया वर्णिकानाम् अशी कशी होईल ?).

९५७ । ९६४

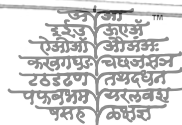
ही गाथा अपूर्ण आहे.

९६१ । ९६८

देआ पसिअ- हे प्रसीद; **ध्वन्यालोकावरील** आपल्या **लोचन** टीकेत अभिनवगुप्त म्हणतो : दे इति निपात : प्रार्थनायाम्। आ इति तावच्छब्दार्थे। – प्रार्थये तावत् प्रसीद अशी छाया योग्य.

जोगळेकर आणि मंगरूळकर या दोघांनी **गाथासप्तशती**च्या ७०० गाथांचा व उत्तरार्धातील ३०६।३०४ गाथांचा गद्यानुवाद करून मराठी जिज्ञासू वाचकांवर मोठाच अनुग्रह केला आहे. प्रस्तुत परीक्षणात सुचवलेल्या मूळ ग्रंथांचा व टीकांचा आणि पाठसमीक्षेचा **गाथासप्तशती**च्या उत्तरार्धाचा सखोल अभ्यास करण्यास आणि गाथांचा नीट अर्थ लावण्यास आणि गाथांचा सुंदर सूचित अर्थ समजून घेण्यास अभ्यासकांना चांगला उपयोग होईल अशी आशा व्यक्त करून हे परीक्षण येथेच समाप्त करतो.

* *





सार-संकलन

तेलाचा भडका

इराकने कुवेतवर तडकाफडकी स्वारी करून हा शेजारचा इवलासा देश कबजात घेतल्याने जे अनेक परिणाम घडून येतील त्यांतील एक महत्त्वाचा परिणाम म्हणजे (जळाऊ) तेलाची किंमत एकदम वाढेल. गेल्या वर्षी तेलाची किंमत सरासरी बॅरलला १८ डॉलर एवढी होती. आज ती ३० डॉलरच्या आसपास आहे. म्हणजे ती सुमारे ६५ टक्क्यांनी वाढली आहे. औद्योगिक उत्पादनासाठी तेल लागते, मोटारी-ट्रक चालवायला तेल लागते, श्रीमंत युरोप-अमेरिकेतील घरे उबदार ठेवायला तेल जाळावे लागते... ह्या गरजा आणि सवयी एकाएकी बदलता, सोडून देता येत नाहीत. तेव्हा तेलाची किंमत वाढली तरी त्याची मागणी लगेच कमी होत नाही. म्हणजे तेलावर पूर्वीपेक्षा अधिक खर्च करावा लागतो. ह्याचा अर्थ असा की, इतर गोष्टींवर पूर्वीपेक्षा कमी खर्च करता येतो. म्हणजे ह्या गोष्टींसाठी असलेली मागणी कमी होते. ह्याचा अर्थ-व्यवस्थेवर परिणाम होतो.

तेलाची किंमत एकाएकी वाढण्याच्या घटनेचा जगाला अलीकडच्या काळात आलेला हा पहिला अनुभव नाही. ऑक्टोबर १९७३ ते जानेवारी १९७४ ह्या अवधीत तेलाचे उत्पादन करणाऱ्या अरब देशांनी तेलाची किंमत बॅरलला ३ डॉलरपासून बॅरलला १३ डॉलर एवढी, म्हणजे चौपटीहून अधिक वाढविली होती. ह्याचा परिणाम म्हणून जागतिक मंदी आली. ह्या वाढलेल्या किंमतीमुळे औद्योगिक देशांना ८००० कोटी डॉलर एवढी अधिक रक्कम तेलापायी खर्च करावी लागली. त्यांच्या एकूण राष्ट्रीय उत्पादनाच्या २ टक्के एवढी ही रक्कम होती. ग्राहकांची वस्तूंसाठी असलेली मागणी कमी झाली आणि उद्योजकांनी भांडवली गुंतवणूक कमी करण्याचा निर्णय घेतला. औद्योगिक देशांच्या आर्थिक विकासाच्या वाढीचा वार्षिक वेग ३ टक्क्यांनी कमी झाला. सरासरी चलनवाढ १९७३ मध्ये ७·९ टक्के होती ती १९७४ मध्ये १४ टक्के एवढी वाढली.

ह्या स्वरूपाचा दुसरा धक्का इराणने १९७८–७९ ह्या वर्षी दिला. १९७८ मध्ये बॅरलला १३ डॉलर हा जो दर होता तो १९७९ मध्ये ३९ डॉलर एवढा वाढला. परत औद्योगिक देशांना त्यांच्या एकूण उत्पादनाच्या २ टक्के एवढी रक्कम तेलासाठी अधिक खर्च करावी लागली. १९७८ मध्ये त्यांचे उत्पादन ४·६ टक्क्यांनी वाढले होते. १९७९ मध्ये ही वाढ खुंटली; उत्पादन होते तेवढेच राहिले. चलनवाढीचा दर १९७८ मध्ये ७·८ टक्के होता तो १९८० मध्ये १३·६ टक्के एवढा झाला. मंदीही अधिक काळ राहिली. कारण औद्योगिक देशांनी चलनवाढीला आळा घालण्यावर भर दिला आणि त्यासाठी बेकारी सहन करण्याचे ठरविले. १९८३ मध्ये औद्योगिक देशांतील ८·५ टक्के कामगार बेकार होते.

गेली ८ वर्षे जागतिक उत्पादन सातत्याने वाढत आहे. तेलाची किंमत आता बॅरलला १८ डॉलरपासून ३० डॉलरपर्यंत एकदम वाढल्याने ह्या वेळेला कोणते दुष्परिणाम किती प्रमाणात घडून येतील? फारसे दुष्परिणाम घडून येणार नाहीत असा अंदाज आहे. तेलाची किंमत वाढल्याने आर्थिक विकासाची गती मंदावण्याचा जो परिणाम घडून येतो तो कोणत्या मार्गाने घडून येतो. एक तर ज्या वस्तूंच्या उत्पादनासाठी तेल वापरण्यात येते त्यांच्या किंमती वाढतात. म्हणजे त्यांच्यासाठी असणारी मागणी कमी होते. दुसरी गोष्ट अशी की, वाहतूक, जळण इ. आवश्यक गोष्टींसाठी जेवढे तेल वापरावे लागते ते कमी करता येत नाही. तेव्हा तेलावर ग्राहकांचा जास्त पैसा खर्च होतो. त्यामुळे इतर वस्तूंसाठी असलेली मागणी कमी होते. तेलावर जो जास्त पैसा खर्च होतो तो तेल उत्पादन करणाऱ्या देशांतील लोकांच्या खिशांत गेलेला असतो. तेव्हा त्यांनी जर औद्योगिक देशांत तयार होणाऱ्या वस्तू विकत घेण्यासाठी आपल्याला लाभलेला हा वाढीव पैसा सर्व खर्च केला तर औद्योगिक देशांत उत्पादित वस्तूंसाठी जी मागणी कमी झाली आहे तिची भरपाई होईल. पण असे होत नाही. आपल्याला मिळालेली लूट हे देश ताबडतोब औद्योगिक देशांत निर्माण होणाऱ्या वस्तूंवर खर्च करीत नाहीत.

ह्या वेळी तेलाची किंमत अचानक वाढल्यामुळे जागतिक अर्थव्यवस्थेला मिळालेल्या धक्क्याचे





अनुक्रमणिका

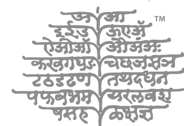
परिणाम फारसे गंभीर असणार नाहीत हा अंदाज अनेक कारणांवर आधारलेला आहे. एक कारण असे की, प्रगत औद्योगिक राष्ट्रांतील उत्पादन आज तुलनेने तेलाचा कमी वापर करते. १९७३ मध्ये एक डॉलर एवढ्या किंमतीचे उत्पादन करण्यासाठी जेवढे तेल वापरावे लागे त्याच्या ४० टक्के एवढ्या तेलावर आज ते करता येते. तेलाची किंमत १९७३ नंतर वाढल्यामुळे अनेक उत्पादक पर्यायी जळणाकडे वळले. औद्योगिक कार्यक्षमतेत वाढ झाल्याने उत्पादनासाठी सर्वच कच्चा माल कमी प्रमाणात लागतो. म्हणून तेलही कमी प्रमाणात लागते. पूर्वीच्या दोन्ही वेळा एकंदर वार्षिक उत्पादनाच्या २ टक्के एवढी रक्कम औद्योगिक देशांना तेल-उत्पादक देशांकडे वळती करावी लागली हे आपण वर पाहिले. आज तेलाची किंमत बॅरलला ५० डॉलर एवढी वाढली तरी औद्योगिक देशांना एकूण उत्पन्नाच्या १ टक्का एवढ्या रकमेपेक्षा जास्त रक्कम गमवावी लागणार नाही.

आणखी एक फरक घडून आला आहे. पूर्वीच्या वेळी तेल-उत्पादक देशांच्या पदरात एकाएकी प्रचंड संख्येने जे डॉलर पडले त्यांचे काय करावे हे त्यांना कळत नव्हते. ह्या पैशाचा उपयोग देशात किंवा परदेशात भांडवली गुंतवणूक करण्यात किंवा उपभोग्य वस्तूंची आयात करण्यात करावा लागतो. पण ह्या बाबतीत ह्या देशांची काहीच तयारी नव्हती. मधल्या काळात उपयुक्त वस्तूंची परदेशांतून आयात करायला ते शिकले आहेत. १९७३, १९७८ ह्या वर्षी औद्योगिक देशांकडून हे देश जितकी आयात करीत त्यापेक्षा त्या देशांकडे अधिक निर्यात करीत. आता परिस्थिती पालटली आहे. आज त्यांची आयात निर्यातीपेक्षा जास्त आहे. ही तूट ताबडतोब भरून काढण्यासाठी ह्या वाढलेल्या उत्पन्नाचा उपयोग त्यांना करता येईल.

समजा, तेलाची किंमत बॅरलला ३० डॉलर ह्या पातळीवर स्थिरावली तर औद्योगिक देशांच्या अर्थ-व्यवस्थांवर काय परिणाम होतील ह्याचा हिशोब एका जाणकाराने मांडला आहे. अमेरिका, जपान, प. जर्मनी, फ्रान्स आणि ब्रिटन हे प्रमुख औद्योगिक देश आहेत. ह्यांपैकी अमेरिका आणि ब्रिटन हे स्वतः तेल-उत्पादक देश आहेत. तेव्हा तेलाच्या वाढलेल्या किंमतीचा त्यांना फारसा त्रास होणार नाही. त्यांच्या एकूण राष्ट्रीय उत्पादनात ·२ (दोन दशांश) टक्के एवढी फार तर घट येईल. उलट, जपान आणि प. जर्मनी ह्या देशांना तेल पूर्णपणे आयात करावे लागते. तेव्हा जपानच्या एकूण राष्ट्रीय उत्पादनात ·५ (पाच दशांश) टक्के आणि जर्मनीच्या उत्पादनात ·७ (सात दशांश) टक्के एवढी घट येईल. फ्रान्सच्या बाबतीत ती १ टक्का असेल. तेलावरील अवलंबित्व कमी करण्याचे खास प्रयत्न जपानने केले आहेत. १९७३ साली एक डॉलर किंमतीचे उत्पादन करण्या-साठी जपानला जेवढे तेल लागायचे त्याच्या ४५ टक्के तेल त्याला आज लागते. १९७३ साली परिस्थिती अशी होती की तेलाच्या किंमतीत १० टक्के वाढ झाल्याने जपानी मालाच्या किंमतीत १ टक्का वाढ होत होती. आज ती ·१ (एक दशांश) टक्का एवढीच होईल.

ह्या पाच बड्या औद्योगिक देशांतील ब्रिटन हाच एक असा देश आहे की तो तेलाची निर्यात करतो. तेव्हा, तेलाची किंमत वाढल्यामुळे तेल आयात कर-णाऱ्या देशांतील पैसा जसा देशाबाहेर जाईल तसा ब्रिटनमधील काही पैसा देशाबाहेर जाणार नाही. तेलाचे गिऱ्हाईक जो अधिक पैसा खर्च करतील तो देशांतील तेल-कंपन्यांच्या खिशांत आणि कराच्या रूपाने सरकारी तिजोरीत जाईल. उलट, तेलाच्या निर्यातीतून अधिक पैसा बाहेरून देशात येईल. पण गेल्या काही वर्षांत ब्रिटनच्या अर्थव्यवस्थेत तेलाचे महत्त्व कमी होत आले आहे. १९८४ मध्ये ब्रिटनच्या घरगुती उत्पादनात तेलाचा हिस्सा ७ टक्के होता. १९८९ मध्ये तो अवघा १·५ टक्के होता. ह्याच पाच वर्षांत ब्रिटनच्या निर्यातीत तेलाचा हिस्सा २१ टक्क्यांपासून ६ टक्क्यांपर्यंत गडगडत आला.

तेलाच्या किंमतीतील वाढीचा खरा फटका गरीब देशांना—ज्यांना विकसनशील देश म्हणतात त्यांना—बसणार. औद्योगिक देशांतून त्यांना ज्या गोष्टी आयात कराव्या लागतात त्यांच्या किंमती वाढलेल्या असणार आणि औद्योगिक देशांचा विकास मंदावल्यामुळे त्या देशांकडून कच्च्या मालाला असलेली मागणी कमी होणार. तेव्हा परदेशी व्यापारात अधिक खोट येणार. शिवाय जे तेल आयात करावे लागते त्यासाठी पूर्वीपेक्षा खूपच अधिक खर्च करावा लागणार. १९७३ साली त्यांनी आंतरराष्ट्रीय बँकांकडून कर्ज घेऊन मार्ग काढला. त्या वेळी कर्ज मिळणे सोपे होते. कारण तेलाची निर्यात करणाऱ्या देशांच्या हाती अचानक खूप डॉलर





अनुक्रमणिका

जमले होते आणि त्यांचे काय करावे हे त्यांना समजत नव्हते. पण ह्या कर्जाची परतफेड करणे त्यांना मुष्कील झाले. १९८० साली विकसनशील देशांचे एकंदर परदेशी कर्ज त्यांच्या एकत्रित वार्षिक उत्पादनाच्या ३० टक्के एवढे होते आणि ह्या परिस्थितीतून वाट कशी काढायची हा जगापुढचा मोठा आर्थिक प्रश्न होऊन बसला. आज हा मार्ग उपलब्धही नाही. कारण बँका अनुभवाने शहाण्या होऊन कर्ज द्यायला तयारही होणार नाहीत.

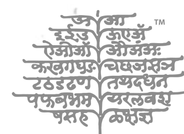
तेलाची किंमत वाढल्यामुळे सोव्हिएत युनियनचा मात्र बराच फायदा होणार आहे. डॉलर, येन, मार्क इ. इष्ट चलन मिळविण्यासाठी सोव्हिएत युनियन तेलाच्या निर्यातीवर बऱ्याच प्रमाणात अवलंबून असते. ज्या निर्यातीतून ही चलने रशियाला मिळतात तिच्यात तेलाचा हिस्सा दोन-तृतीयांश असतो. गोर्बाशोव्ह १९८५ साली सत्तेवर आले आणि त्या वर्षी तेलाची किंमत इतकी कमी होती की ह्या चलनांच्या बाबतीत रशियाची अवस्था कठीण झाली होती. आता तेलाची किंमत एकाएकी वाढल्यामुळे रशियाला हायसे वाटेल.

स्थूल मानाने असे कोष्टक मांडता येते की तेलाची किंमत दर बॅरलला १ डॉलर एवढी वाढली तर रशियाला दर वर्षी ५० कोटी डॉलर जास्त मिळतात. आज प्रत्यक्षात बॅरलची १८ डॉलरपासून ३० डॉलर एवढी किंमत वाढेल असा अंदाज आहे. तेव्हा रशियाला ६०० कोटी डॉलर एवढे उत्पन्न इष्ट चलनात अधिक मिळेल. शिवाय नैसर्गिक वायू आणि सोने ह्यांच्या वाढलेल्या किंमतीपासून अधिक चलन मिळेल, पूर्वी पूर्व युरोपातील सोव्हिएत साम्राज्यातील देशांना रशिया तेलाचा जो पुरवठा करीत असे त्याची किंमत तो डॉलर्समध्ये वसूल करीत नसे. आता त्यांचे आर्थिक, राजकीय स्वातंत्र्य मान्य केल्यापासून ही किंमत डॉलर-मध्येच घेण्याचे त्याने ठरविले आहे. ह्या साऱ्यातून रशियाची आर्थिक पुनर्रचना करण्यासाठी जी २००० कोटी डॉलर एवढी रक्कम निकराने हवी आहे ती उपलब्ध होऊ शकेल. गेल्या काही वर्षांत रशियावर अनेक आर्थिक आपत्ती कोसळल्या. स्वस्त झालेले तेल, चेर्नोबिल, आर्मेनियात झालेला भूकंप, इ. आता दुर्दैवाचा फेरा संपून रशियाचे नशीब पालटत आहे अशी चिन्हे दिसत आहेत. गोर्बाशोव्ह ह्यांना हे हवेच आहे.

ह्याच्या उलट पूर्व युरोपातील देशांना तेलाच्या किंमतीतील ह्या वाढीचा खरा फटका बसणार आहे. मागे हे देश आणि रशिया ह्यांचे मिळून एक आर्थिक संघटन (कॉमेकॉन) होते. ह्या संघटनेच्या सदस्यां-दरम्यानचा व्यापार मुख्यतः देवाण-घेवाणीच्या तत्त्वा-वर चालायचा. म्हणजे चेकोस्लोव्हाकियाने रशियाला अमुक इतकी रेल्वे इंजिने पुरवायची, रशियाने त्या बदल्यात अमुक इतके तेल पुरवायचे, इत्यादी. आता हे संघटन विसर्जित होत आहे. रशियाकडून हंगेरी, पोलंड, चेकोस्लोव्हाकिया, बल्गेरिया इ. देश जे तेल आयात करतील त्याची त्यांना डॉलरमध्ये किंमत चुकती करावी लागणार आहे. हे डॉलर कमावण्या-साठी त्यांना आपला पक्का माल आंतरराष्ट्रीय बाजार-पेठेत विकावा लागेल. ह्यासाठी स्पर्धेला तोंड द्यावे लागेल. मालाची गुणवत्ता आणि स्वस्त किंमत ह्या बाबतीत प्रगत औद्योगिक राष्ट्रांशी मुकाबला करणे त्यांना सोपे जाणार नाही. पूर्वी त्यांच्या वस्तूंना सोव्हि-एत युनियनमध्ये आयती पेठ होती. आणि त्यांच्या बदल्यात त्यांना रशियाकडून स्वस्त तेल मिळत असे. गेल्या वर्षी पोलंड आणि हंगेरी ह्यांच्या निर्यातीचा १/४ भाग रशियाला गेला होता. चेकोस्लोव्हाकिया रशियावर अधिकच अवलंबून होता. त्याच्या निर्यातीचा २/५ भाग रशियाला रवाना होत असे. बल्गेरिया तर २/३ निर्यात रशियाला करीत असे. ही सोय आता उरली नाही. कुवेत-प्रकरणामुळे तेलाची किंमत वाढण्यापूर्वीही ही जबरदस्त अडचण पूर्व युरोपातील देशांपुढे निर्माण झाली होती. आता ती अधिकच बिकट बनली आहे.

मदतीच्या मोबदल्यात

सौदी अरेबियाचे संभाव्य इराकी आक्रमणापासून संरक्षण करण्यासाठी अमेरिकेने त्या देशात जो बहु-राष्ट्रीय फौजफाटा गोळा केला आहे त्यासाठी पाकिस्तानने सहा ते सात हजार सैनिक पाठविले आहेत. 'आम्हाला असे करण्यावाचून गत्यंतर नव्हते' असे विधान एका वरिष्ठ पाकिस्तानी अधिकाऱ्याने खासगीत केले. सौदी अरेबिया आणि अमेरिका ह्या दोघाही देशांनी पाकिस्तानला सढळपणे मदत केली आहे. सौदी अरे-बियाच्या राजाने एक वरिष्ठ मुत्सद्दी पाकिस्तानला खास पाठवून लष्करी साहाय्याची विनंती केली. अमेरिकेनेही हा आग्रह धरला होता.





पण ह्या निर्णयाविषयी पाकिस्तानातच शंका-कुशंका व्यक्त करण्यात येत आहेत. दोन अरब देशांतील भांडणात पाकिस्तान प्रथमच ह्या निर्णयामुळे गुंतला गेला आहे. आणि ह्या 'बहुराष्ट्रीय' फौजेत सहभागी होणारा पाकिस्तान हा पहिलाच अरबेतर मुस्लिम देश आहे. (पाकिस्ताननंतर थोड्याच दिवसांनी बांगला देशानेही त्याच्यात भाग घेण्याचा निर्णय घेतला.)

कुवेतमध्ये ९०,००० पाकिस्तानी कामगार आहेत; इराकमध्ये १०,००० आहेत. (बांगला देशाचे दोन्ही ठिकाणी मिळून ८५,००० कामगार आहेत.) ह्या निर्णयामुळे ह्या लोकांचा जीव धोक्यात आला असेल अशी भीती पाकिस्तानात व्यक्त करण्यात येत आहे. शिवाय इराणलाही ही कारवाई नापसंत असणार आणि तिच्यामुळे इराण दुखावला जाईल असेही मत मांडण्यात आले आहे. इराक–इराण युद्धात पाकिस्तान तटस्थ राहिला होता. पण युद्धसमाप्तीनंतर पाकिस्तानने इराणशी बरेच संधान जुळविले होते. पाकिस्तानने हा निर्णय इराणला कळविला होता. पण त्याची पूर्व-संमती घेतली नव्हती.

पण पाकिस्तानचे पंतप्रधान गुलाम मुस्तफा जातोय हे आपल्या निर्णयाला ठामपणे चिकटून आहेत. सौदी अरेबियात इस्लामची जी पवित्र स्थाने आहेत त्यांच्या संरक्षणासाठी म्हणून केवळ पाकिस्तानचे सैनिक धाडण्यात आले आहेत असे त्यांचे म्हणणे आहे.

सौदी अरेबियाला पाकिस्तानच्या सैनिकांचा विशेष उपयोग होणार आहे. सौदी अरेबियात अगोदरच पाकिस्तानचे ५००० लष्करी सल्लागार आहेत. कुवेत-मध्ये ७०० होते. त्यामुळे पाकिस्तानचे लष्कर ह्या भूभागाशी परिचित आहे. १९८३ ते ८७ ह्या कालावधीत पाकिस्तानने सौदी अरेबियाला एका ब्रिगेडएवढी फौज 'उसनी' दिली होती – सुमारे १७००० सैनिक व अधिकारी. हा करार पुढे चालू ठेवण्यात आला नाही ह्याचे एक कारण असे देण्यात येते की, ह्या फौजेतील शिया सैनिकांना पाकिस्तानने परत बोलवावे ही सौदी मागणी पाकिस्तानने मान्य केली नाही. १९६७ व १९७३ ह्या अरब–इस्रायली संघर्षांच्या वेळीही पाकिस्तानने अरबांच्या बाजूने लष्करी कार-वाईत भाग घेतला होता. पण ह्या वेळी प्रथमच दोन मुस्लिम देशांच्या संघर्षात पाकिस्तानला लष्करी हल्ल्याला तोंड द्यावे लागणार आहे.

(२० सप्टेंबर १९९०)

⁂ ⁂

संपादकीय (पृष्ठ चारवरून पुढे चालू)

अनुभव आपले अनुभव म्हणून स्वीकारतो. ते त्याचे भोग बनतात. स्थिर असणारा, नेहमी जशाचा तसा राहणारा पुरुष प्रकृतीच्या एका निर्मितीशी एकरूपता कसा पावू शकतो, हे कृत्य तो कसे करतो हा प्रश्न आपण येथे उपस्थित करीत नाही. सध्या आपण सांख्यदर्शनाची चिकित्सा करीत नसून त्याचा परिचय करून घेत आहोत. माणूस आणि विश्व ह्यांच्यामधील संबंधाविषयीचे एक चित्र सांख्याने आपल्यापुढे उभे केले आहे आणि नाट्यपूर्ण कथानक आपल्यापुढे मांडले आहे.

ह्या ठिकाणी आणखी एक तपशील नोंदवला पाहिजे. एका विशिष्ट चित्तात घडणाऱ्या घटना आपले अनुभव म्हणून पुरुष स्वीकारू शकतो ह्याचे कारण दुहेरी आहे. एक तर पुरुषाच्या प्रकाशामुळे त्या चित्तातील घटना प्रकाशित होतात व अनुभव बनतात. पण ते त्या पुरुषाचे अनुभव बनतात ह्याचे कारण असे की चित्ताच्या ठिकाणी अहंकार असतो. एका भौतिक वस्तूकडून संवेदना चित्तात निर्माण झाल्या आणि पुरुषाच्या प्रकाशाने प्रकाशित झाल्या की फूल पाहण्याचा अनुभव अस्तित्वात येईल. पण अहंकाराने युक्त अशा चित्तात ह्या संवेदना निर्माण होत असल्यामुळे माझ्या संवेदना असे ह्या चित्तवृत्तीचे (आणि सर्वच चित्तवृत्तींचे) स्वरूप असते. ही चित्तवृत्ती जेव्हा प्रकाशित होते तेव्हा फुलाचा अनुभव एवढेच तिचे स्वरूप नसते; तर माझा फुलाचा अनुभव असे तिचे रूप असते व म्हणून पुरुष तो आपला अनुभव म्हणून स्वीकारतो.

तेव्हा केवळ जाणिवेचा धनी असलेला पुरुष आपले खरे स्वरूप हरवून बसतो, आपण जे नव्हे– म्हणजे देह – चित्तव्यूह – ते आपणच आहो असे अज्ञानाने मानतो आणि अशा रीतीने विश्वाच्या पसाऱ्यात अडकतो. ह्या जोखडातून मुक्त होणे हे त्याचे सर्वोच्च साध्य ठरते. (अपूर्ण)

⁂ ⁂

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

